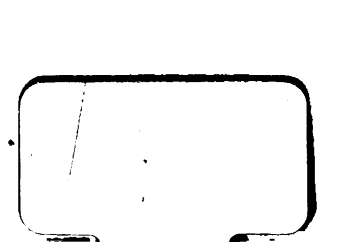






HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

AU SIÈCLE APOSTOLIQUE.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE V.e BERGER-LEVRAULT.

HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

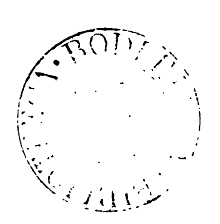
AU SIÈCLE APOSTOLIQUE.

PAR

ÉDOUARD REUSS,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET AU SÉMINAIRE PROTESTANT
DE STRASBOURG.

TOME SECOND.



STRASBOURG,
TREUTTEL & WÜRTZ, GRAND'RUE, 15.
PARIS,
MÊME MAISON, RUE DE LILLE, 19.

1852.

Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

J. C.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE IV.

La théologie paulinienne.

LIVRE V.

La théologie johannique.

LIVRE VI.

Les idées et les partis.

LIVRE IV.

LA THÉOLOGIE PAULINIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

Étienne.

Le judéo-christianisme tel que nous venons de l'exposer d'après des documents contemporains non suspects, n'a point été l'expression adéquate de la pensée de Jésus-Christ. Pour le prouver nous n'avons pas même besoin d'en appeler à l'enseignement de quelques-uns parmi les disciples qui se sont exprimés sans réserve à ce sujet; nous pouvons nous en rapporter purement et simplement à notre propre conscience religieuse. Celle-ci, éclairée par les écritures apostoliques et par le développement même de l'intelligence chrétienne, nous a fait mieux connaître l'essence de l'Évangile et nous fait voir immédiatement que la grande loi du progrès, qui s'applique généralement à tout ce qui contient un germe de vérité, n'a pas pu rester étrangère à une sphère où la vérité se trouvait semée si abondamment sur le chemin des penseurs.

Il nous sera facile de constater ce progrès dans la théologie apostolique. Il s'attachera pour l'histoire plus spécialement au nom de Paul, parce que c'est l'activité étonnante de ce disciple qui fraya d'abord la voie à une conception plus spirituelle de l'Évangile et que ce sont ses écrits seuls qui l'ont conservée intacte pour des générations plus capables de l'apprécier que celles qui l'avaient reçue les premières.

Nous sommes très-loin assurément de vouloir amoindrir la gloire qui entoure, à juste titre, le nom de ce disciple; son œuvre immortelle est au-dessus de toute atteinte. Mais nous nous permettrons, au nom du pragmatisme de l'histoire, de signaler deux erreurs dans lesquelles la critique est tombée

alternativement en voulant exalter davantage le mérite de l'apôtre. De nos jours, il n'est pas tout à fait rare d'entendre proclamer Paul comme le véritable auteur du christianisme ecclésiastique, comme le fondateur de l'Église, en tant qu'elle s'est constituée en dehors de la synagogue. C'est aux dépens de Jésus lui-même qu'on prône son œuvre, et c'est à peine si l'on distingue alors ce dernier du commun des docteurs de son temps, l'originalité des vues religieuses, le principe générateur d'une évolution nouvelle de l'humanité étant revendiqués pour le disciple[1]. Nous n'avons pas besoin de dire que nous repoussons cette manière d'envisager les faits. Nous avons déjà suffisamment montré dans notre second livre que tous les éléments de la doctrine chrétienne la plus élevée et la plus spiritualiste se trouvent, quant à l'essence, dans les discours du Seigneur. Nous trouverons encore l'occasion de revenir à ce sujet quand nous aurons terminé l'exposition historique, et qu'il y aura lieu de jeter un coup d'œil rétrospectif sur le champ que nous aurons parcouru.

Mais il y a plus. La gloire plus grande et plus brillante de Paul ne doit pas éclipser complétement le mérite moins éclatant, mais plus ancien d'un autre disciple qui a été son précurseur dans la voie évangélique; nous parlons d'Étienne. Celui-ci, sur lequel malheureusement l'histoire ne nous apprend que fort peu de choses, était peut-être auditeur immédiat de Jésus, ou, s'il ne l'était pas, il doit avoir puisé ses convictions à une source comparativement très-limpide; il doit avoir eu pour maître quelqu'un dont l'histoire ne nous a pas daigné conserver le nom, car nous le chercherions à tort au nombre de ceux dont les idées étaient encore à se former lentement et laborieusement au moment où ce premier des martyrs

1. Salvador, Jésus-Christ et sa doctrine. Paris, 1832, tom. II, p. 263 ss. Lützelberger, *Paul. Glaubenslehre*, p. 138.

avait déjà payé de sa vie une croyance plus conforme à la pensée intime de l'Évangile, et plus pleine d'avenir que celle qui restait encore dans les ornières du judaïsme.

Étienne était helléniste, c'est-à-dire juif parlant le grec comme langue maternelle, et probablement natif d'une ville maritime du pays ou même d'une province plus éloignée. Comme tous les chrétiens de cette origine, il devait être accessible à des idées plus larges que celles qui circonscrivaient l'horizon religieux des hébreux de la vieille roche. Il prêchait à Jérusalem, dans les synagogues, où l'idiome grec servait à l'édification des fidèles. Sa prédication (Actes VI. 11 ss.) soulevait pour la première fois l'animosité des juifs, tandis que celle des apôtres paraît avoir été toujours écoutée jusque là avec faveur. Elle se distinguait donc de cette dernière; elle avait une autre portée. En effet, tandis que les autres étaient en honneur à cause de la rigidité de leur ascétisme judaïque (ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν, II. 41), Étienne était accusé de parler contre la religion de ses pères, contre le lieu saint et les rites mosaïques (ῥήματα βλάσφημα εἰς τὸν Μωϋσῆν.... · λαλῶν κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου). L'accusation se formule ici, et c'est une circonstance digne de remarque, absolument de la même manière qu'autrefois contre Jésus (Matth. XXVI. 61; Marc. XIV. 58; Act. VI. 14). Elle aura été à la fois fondée et fausse, selon l'interprétation qu'on pouvait lui donner, comme dans la première occasion. Elle aura été fausse en tant qu'on lui aura supposé des intentions violentes et révolutionnaires, lesquelles, sans doute, ne lui auraient pas attiré les éloges que lui réservait la tradition ecclésiastique (Actes VI. 5), et pour lesquelles les membres de la communauté de Jérusalem auraient été les derniers à lui accorder une distinction honorable. Mais elle peut, elle doit avoir été fondée dans un autre sens. En effet, que peuvent avoir signifié les paroles qu'on lui prête, pour lesquelles on le

lapide, et qu'il ne renie pas après tout? N'est-il pas évident qu'il avait compris l'incompatibilité des institutions mosaïques, considérées comme conditions de l'Église et du royaume de Dieu, avec les idées spirituelles et libératrices de l'Évangile? Le discours apologétique que Luc met dans sa bouche ne vise-t-il pas à faire comprendre à ses auditeurs que Dieu s'est révélé indépendamment des formes rituelles de la loi et de la synagogue; ne met-il pas en évidence le fait du caractère progressif de la révélation? n'aboutit-il pas à une répudiation directe de la forme extérieure et temporaire qu'elle a revêtue sous l'empire de la loi? Jamais auparavant, selon le témoignage du livre des Actes, qui cadre ici parfaitement avec la marche naturelle des idées, telle que nous avons dû la retracer dans le livre précédent, jamais auparavant les Douze n'avaient enseigné pareille chose. Quand ils étaient persécutés (chap. IV. V), c'était parce qu'ils prêchaient la résurrection de Jésus et invoquaient son nom comme celui du Messie (IV. 17. 18; V. 40), et non à cause d'attaques ouvertes ou cachées contre les traditions religieuses du peuple. Autrement leur procès aurait été bien vite fait; et certes, Gamaliel, l'oracle des Pharisiens, eût été le dernier à les arracher aux mains de leurs cruels ennemis, les Sadducéens (V. 17), qui voulaient les tuer (v. 33) précisément à cause de leur attachement aux croyances et aux tendances pharisaïques.[1]

---

1. Ce fait est généralement mal compris. Les exégètes chrétiens se sentent je ne sais quel devoir de tenir compte à Gamaliel du service qu'il a rendu aux apôtres dans cette occasion. Peu s'en faut qu'on ne le prenne lui-même pour un chrétien secret. Il y a pourtant lieu de croire que son nom n'occuperait pas une place si honorable dans la tradition talmudique, s'il avait eu une tendresse quelconque pour la cause des Galiléens. L'explication du fait se trouve ailleurs; nous pouvons nous borner ici à renvoyer nos lecteurs à ce que nous avons dit dans le 1.er livre sur les Pharisiens et les Sadducéens en général, et dans le 2.e chapitre du 3.e livre, sur les rapports des premiers chrétiens avec ces deux partis.

Il est donc dûment constaté qu'Étienne ne souffrit le martyre que parce qu'il avait publiquement proclamé des convictions antipathiques au sentiment religieux des masses, c'est-à-dire antipharisaïques. C'est un pharisien, un disciple de Gamaliel (Act. XXII. 3), qui préside à son exécution tumultuaire. Ce qu'il y a de plus significatif encore, c'est que les derniers honneurs sont rendus à Étienne par des ἄνδρες εὐλαβεῖς (VIII. 2), nom qui, dans le contexte où il se trouve, semble désigner des étrangers prosélytes, et non des chrétiens circoncis (cf. X. 2). Les Douze, que toute la ville connaissait comme les chefs du parti chrétien, ne sont pas même mis en cause. S'il éclate ensuite une persécution générale qui enveloppe un grand nombre d'autres membres de l'Église, c'est que la passion du peuple, une fois excitée et enivrée de sang, ne s'arrête guère à une première victime. La faveur populaire est aussi vite perdue que facilement gagnée, et des hommes qui voyaient plus loin que d'autres pouvaient, dans leurs cruels calculs, profiter de l'effervescence du moment pour couper le mal dans sa racine.

Étienne aura donc été le premier parmi les disciples chez lequel le germe fécond, semé par Jésus, soit parvenu à briser l'enveloppe dans laquelle le retenait l'éducation primitive et le préjugé traditionnel. Quoi qu'il en soit, pour nous aujourd'hui ces idées plus conformes à l'esprit de l'Évangile, plus rapprochées du niveau de l'enseignement du Seigneur, se rattachent au nom de Paul. C'est chez lui que nous les trouvons développées et formulées en système, et comme lui aussi les a finalement fait prévaloir, et par son activité apostolique et par l'autorité de ses écrits, il n'y a pas d'injustice à les nommer de son nom.

CHAPITRE II.

Introduction à la théologie paulinienne.

En annonçant un exposé de la doctrine de Paul, nous n'entendons parler proprement que de la série des idées religieuses que cet apôtre avait l'habitude de présenter à ses auditeurs comme l'objet spécial de sa prédication évangélique. Les matières qui ne sont point renfermées dans le cercle de cette définition, pourront facilement rester en dehors de cet exposé. Ainsi tout ce qu'il était nécessaire d'apprendre aux païens idolâtres pour les mettre au niveau des juifs monothéistes peut, sans aucun inconvénient, être exclu de notre cadre; il serait parfaitement superflu et hors de propos de recueillir, dans les épîtres de notre auteur, les passages qui prouvent ou plutôt qui présupposent l'unité de Dieu, et les autres dogmes pareils qui ne sont rien moins que des dogmes spécialement évangéliques. Ce qui rentre dans la catégorie de ces derniers, c'est surtout ce qui a dû être enseigné également aux juifs et aux païens, parce que c'était nouveau pour les uns comme pour les autres, en un mot tout ce qui se rapporte au salut de l'homme obtenu par la médiation de Christ ou pour me servir des termes consacrés par l'école, ce qui dans la théologie dogmatique forme les chapitres de l'anthropologie et de la sotériologie, dont le centre ou le pivot est la doctrine concernant la personne et l'œuvre de Christ.

Pour tout cela notre définition et le plan de ce livre, en tant qu'il en dépend, se justifient facilement. Cependant il y a plusieurs points particuliers, au sujet desquels nous avons éprouvé un moment d'hésitation avant de nous décider à les admettre

dans cet exposé. Nous voulons parler principalement de ce qui rentre dans l'eschatologie. Nous n'aurions pas de peine à prouver que les dogmes, concernant les choses finales, n'étaient pas du nombre de ceux dans lesquels Paul faisait consister l'essence de l'Évangile; cela est si vrai que dans son épître la plus systématique, celle aux Romains, il les passe complétement sous silence. Il y a plus. On se convaincra facilement que, dans ces matières, Paul, à peu de chose près, s'en tenait aux idées reçues de son temps dans la synagogue et chez les judéo-chrétiens, et qu'il n'avait guère à enseigner quelque chose de nouveau ou de particulier. Son évangile (τὸ εὐαγγέλιόν μου, 2 Tim. II. 8; Rom. II. 16; XVI. 25) ne les comprenait pas. Néanmoins, nous avons fini par les faire entrer dans notre cadre, parce que nous avons obtenu ainsi pour le système une forme plus parfaite, une division plus logique, qui nous était d'ailleurs indiquée par l'apôtre lui-même. Un examen scrupuleux et attentif nous fera d'ailleurs voir que Paul éprouve déjà le besoin de s'élever au-dessus du matérialisme judaïque, qui dominait dans l'origine l'eschatologie de l'Église. Il s'en dégage graduellement et presqu'à son insu, pour se frayer, ou ce qui sera plus vrai, pour nous frayer le chemin vers le spiritualisme de l'Évangile si clairement enseigné par Jean, et auquel l'Église, pour son malheur, n'a jamais su s'élever d'une manière bien nette dans ses déclarations officielles. Il sera intéressant de voir comment, dans les passages essentiellement dogmatiques, les anciennes idées prédominent encore chez notre apôtre et que ce n'est qu'accidentellement et en passant que les idées nouvelles percent dans ses épanchements intimes. Par ces raisons, nous avons dû comprendre cette partie de la théologie chrétienne dans l'exposé du système de Paul. Du reste, un chapitre spécial, consacré à un parallèle entre le paulinisme et le judéo-christianisme, fera disparaître les quelques lacunes que l'attention

ou l'exigence de nos lecteurs pourrait découvrir dans cet exposé.

La plupart de nos prédécesseurs, d'ailleurs, en ont jugé de même, et nous avons ici à en nommer un plus grand nombre que dans aucune autre partie de cette histoire. C'est que l'enseignement de Paul, par sa forme dialectique, invitait de préférence à des études de ce genre. Son importance leur donnait une valeur immédiatement pratique et sa clarté leur promettait un succès facile. Cependant, ce n'est que vers le commencement de ce siècle[1] qu'on a essayé de reproduire à part le système théologique de l'apôtre des gentils. Ces essais se sont succédé assez rapidement, sans lasser l'attention du public, et à ce qu'il paraît, sans atteindre à la perfection ou satisfaire les justes exigences de la science.

La série commence par un ouvrage très-étendu et très-complet qui, quoique le premier de son genre, laisse derrière lui un bon nombre de ses successeurs et mérite, aujourd'hui encore, des éloges par cette double raison. L'auteur, Guillaume Meyer, alors prédicateur à Göttingue, plus tard professeur à Erlangen[2], donne non-seulement la théologie paulinienne elle-même, mais il y joint encore un examen critique de cette théologie, en la comparant avec les idées des juifs contemporaines, avec l'enseignement de Jésus et des autres apôtres, ainsi qu'avec les livres symboliques et la dogmatique orthodoxe, qui en est le corollaire. Quant à la méthode de l'auteur,

---

1. Dans les ouvrages de théologie biblique du siècle passé, dont nous avons donné la caractéristique dans le 2.e chapitre du 1.er livre, la théologie de Paul n'est jamais traitée à part; ils suivent tous pour l'exposition du dogme, la série des matières et non la série des auteurs. Il y en a un certain nombre, parmi ceux de notre époque, qui observent la même méthode. Nous n'y reviendrons pas ici.

2. *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Ein Beitrag zur Kritik des chr. Religionssystems*, *von* G. W. Meyer. Altona, 1801.

elle est encore très-peu appropriée au sujet. Il traite, en premier lieu, du système lui-même, qu'il divise en une partie dogmatique et en une partie morale, et ce n'est qu'après avoir terminé cette dernière qu'il passe à la forme de l'enseignement de Paul, de laquelle il résulte entre autres qu'une pareille division n'est fondée ni dans le point de vue ni dans les habitudes de l'apôtre. La partie dogmatique elle-même suit presque l'ordre du système ecclésiastique, et se résume en un chapitre sur la notion de Dieu; un second, sur la personne et l'œuvre de Christ; d'autres sur le Saint-Esprit, les anges, les choses finales, enfin, un dernier, sur la nature et les destinées de l'homme. De cette manière, ce qui fait la base même de l'Évangile, la doctrine de l'état de péché dans l'homme naturel, se trouve être traité ici à la suite de tout le reste, et l'on n'arrive pas à retrouver la pensée génératrice, ni à suivre le cours des idées du premier et du plus profond des théologiens chrétiens.

Sous ce dernier rapport, le pasteur Samuel Ritter, auteur d'un petit article inséré dans un recueil périodique de l'époque[1], entrevit bien mieux le but à atteindre et la méthode à suivre dans un pareil travail. L'idée fondamentale de la théologie biblique, telle que nous l'avons exposée, lui apparaît déjà avec des contours moins flottants; le développement individuel de Paul lui semble, à juste titre, être le point de départ pour quiconque veut étudier sa théologie; l'antithèse entre la loi et l'Évangile est indiquée avec raison comme la pensée dominante de cette dernière. Mais ici s'arrêteront les éloges que nous avons à donner à cette courte ébauche; l'application qui est faite de ces principes est beaucoup trop dominée par le rationalisme de l'époque et se ressent trop de

1. *Entwurf der Grundsätze des theol. Systems und der Lehrmethode des Ap. Paulus*, *von* G. S. Ritter; dans Augusti *Monatschrift;* 1801, t. II, p. 243.

l'exégèse superficielle pratiquée dans cette école, pour que nous puissions nous contenter de ces quelques notes, d'ailleurs trop succinctes par rapport à l'importance du sujet.

La même observation s'appliquera encore à l'ouvrage de G. L. Bauer, dont il a déjà été question, et dont le quatrième volume tout entier est consacré à Paul[1]. Du reste, l'auteur paraît avoir compris que l'ordre des matières dans l'exposé de la théologie apostolique n'est pas nécessairement celui que l'on suit dans les manuels de dogmatique. Il montre une certaine velléité d'indépendance à l'égard de la routine de l'école, en simplifiant le système et en traitant d'abord de la personne et de l'œuvre de Christ, que l'on peut, sans doute, regarder comme la chose essentielle dans l'Évangile; mais arrivant ensuite à parler de Dieu, il commence par quelques paragraphes sur l'inspiration et les prophéties messianiques de l'Ancien-Testament, et sur les sources auxquelles Paul a puisé ses convictions religieuses pour passer ensuite en revue les arguments de l'apôtre en faveur de l'unité de Dieu! L'anthropologie est encore réléguée sur le dernier plan. Ce désordre évident, joint à de trop nombreuses digressions sur des passages puisés dans d'autres livres du Nouveau-Testament et à un nombre plus grand encore d'essais exégétiques destinés principalement à sauvegarder les opinions de l'auteur lui-même, fait perdre à cet ouvrage, d'ailleurs fort remarquable pour son époque, une grande partie de sa valeur.

Immédiatement après parut un ouvrage anonyme[2], qui réussit pour la première fois à trouver une forme plus adéquate pour l'exposé de la théologie paulinienne. Le simple énoncé de sa division justifiera ce jugement. Il peint dans une

---

1. *Biblische Theologie des N. T., 4ter Theil;* 1802.

2. *Reine Auffassung des Urchristenthums in den paulinischen Briefen.* L., 1803. L'auteur paraît avoir été le pasteur Leun, à Butzbach en Hesse.

première partie l'époque anté-messianique, caractérisée d'un côté par le règne absolu du péché et de la mort, et signalée de l'autre par les promesses et les dispensations préparatoires de la part de Dieu. La seconde partie nous présente l'humanité sous la direction du Messie sur cette terre. Il y est successivement question de la personne de Christ, du but de sa mission et des moyens de réaliser ce but. Enfin, la troisième partie nous ouvre la perspective du royaume céleste. Ce cadre n'est pas le nôtre; il ne nous paraît pas le meilleur à trouver. Nous devons convenir toutefois qu'il ne contient rien de trop contraire au point de vue apostolique; mais en voyant notre auteur à l'œuvre, nous en jugerons tout autrement. Il n'y a pas dans tout son livre la moindre trace du mysticisme paulinien. L'œuvre de Christ, c'est son enseignement moral; la foi, c'est l'adhésion de l'homme à des principes formulés; le dogme est partout soumis à une critique exégétique qui reconnaît pour seul critérium la conformité du résultat avec les besoins de la morale sociale la plus ordinaire. Tellement il est vrai que l'école à laquelle appartenait cet auteur, ainsi que ses prédécesseurs, tout en créant la science biblique, fit son possible pour la décréditer.

Nous nous trouvons encore en face de la même école et des mêmes défauts en examinant les idées du pasteur Bœhme, à Altenbourg, sur le sujet qui nous occupe[1]. Il y a beaucoup de points de contact entre son article et celui de Ritter. Seulement il fait le premier essai de retrouver l'idée fondamentale de Paul dans un verset de ses épîtres, et choisit, à cet effet, 2 Tim. II. 19, dont la première moitié (Dieu connaît les siens) doit résumer la dogmatique; la seconde, la morale de l'apôtre. La dogmatique elle-même est formulée en ces mots : Dieu

1. *Ideen über ein System des Ap. Paulus und zu einem solchen, von* C. F. Bœhme, dans Henke, *Museum für Religionswissenschaft*, t. III, p. 540; 1806.

veut que tous les hommes soient sauvés par la connaissance de la vérité et par l'obéissance qu'ils lui prêtent. Pour plaire à Dieu (δικαιοσύνη), il faut la foi et l'amour. L'amour, c'est ce que nous appelons la moralité; la foi est la conviction que Jésus a abrogé la loi de Moïse, et fera entrer les siens dans la félicité. Le mot de péché n'est pas même prononcé dans cette esquisse.

L'ordre chronologique nous ramène au livre de Cludius, dont il a déjà été question[1]. Le long chapitre consacré à Paul se distingue par une introduction historique et critique, par une grande abondance de matériaux exégétiques et par un ordre assez simple et naturel dans la suite des idées apostoliques. On peut même reconnaître chez cet auteur, pour la première fois, une velléité assez marquée de tenir à distance, sans les rendre solidaires, les enseignements de Paul et les opinions individuelles de son historien. Si cela ne lui réussit pas toujours, c'est un défaut trop commun pour le relever ici plus spécialement. Mais il convient de dire que la morale spéciale y occupe une trop grande place; que le système dogmatique s'éparpille en une série de thèses trop légèrement reliées entre elles et nulle part ramenées à une idée centrale et première; enfin, que le mysticisme de la théologie est très-décoloré, si ce n'est effacé complétement, tandis qu'il est beaucoup question de vertus, nom que Paul ne prononce pas une seule fois.

Après un intervalle de plusieurs années nous trouvons un ouvrage d'un auteur catholique, J. B. Gerhauser, professeur au séminaire de Dillingen[2]. Ce petit livre, dans lequel on ne trouve guère de trace de la position ecclésiastique de son

1. *Uransichten des Christenthums*; 1808, p. 133 - 248.

2. *Charakter und Theologie des Ap. Paulus, oder das Wesentliche des göttlichen Christenthums*. Landshut, 1816.

auteur, ni d'une polémique confessionnelle, a pour but avoué de montrer que dans le christianisme il y a autre chose que le rationalisme vulgaire. Pour prouver cette thèse, il se borne à peu près à rassembler et à grouper les passages des épîtres sous une série de rubriques qui sont loin d'épuiser la théologie de Paul, et sans y ajouter des explications systématiques. L'intelligence du sujet est si peu la qualité saillante de l'auteur que l'anthropologie, par exemple, avec tout ce qui y tient, est pour ainsi dire passée sous silence. En revendiquant contre les rationalistes, pour la personne de Jésus-Christ, une dignité surhumaine, mais dont on n'entrevoit pas trop la nature, Gerhauser croit avoir satisfait à toutes les exigences légitimes de la science, et son *essence* du christianisme se trouve en fin de compte être à peu de choses près la morale rationnelle combinée avec quelques dogmes extra-rationnels dont on n'entrevoit pas trop alors la nécessité.

Nous ne citerons qu'en passant une dissertation publiée par un jeune savant suédois, M. Reuterdahl, aujourd'hui professeur à Lund[1]. Ce n'est qu'une réunion des principaux passages dogmatiques tirés directement des épîtres et de quelques discours insérés dans les Actes, et réimprimés en grec, de sorte que l'auteur n'y a touché que pour l'arrangement systématique à leur donner. Il range ses matériaux sous trois rubriques, Dieu, Christ et le Saint-Esprit. Dans la première il fait rentrer ce qui concerne les anges, les hommes et le péché, dans la troisième les choses finales. L'idée d'un pareil travail est ingénieuse, la méthode accuse beaucoup de discrétion, mais le résultat ne peut satisfaire ni ceux qui veulent apprendre à connaître la théologie de Paul, ni ceux qui la connaissent déjà.

Une ère nouvelle commence pour cette partie de la science

1. *Dogmata Pauli Ap., præside W. E. Ahlman, pro candidatura theologica publice exhibet Henrik Reuterdahl, Lond.* Goth., 1820, in-4.°

avec l'ouvrage de feu Léonard Usteri, professeur à Berne[1]. Cet ouvrage, qui a eu un succès sans exemple pour une monographie, fut l'un des premiers fruits de la salutaire réaction qui s'opéra depuis 1820 dans la théologie biblique et dans l'exégèse, son instrument indispensable. Le grand principe, plusieurs fois formulé déjà à l'égard de notre sujet, de s'effacer soi-même pour laisser la parole à Paul seul, ce principe est ici pour la première fois appliqué en réalité, avec autant de persévérance que de succès ; et si ce succès n'a pas été complet, c'est que tous nous avons bien de la peine à nous dégager entièrement de notre manière de voir habituelle, et en cherchant à éviter les fautes de nos prédécesseurs nous en commettons incessamment de nouvelles et de semblables. C'est le sort commun de toutes les entreprises humaines de s'approcher de la perfection et de l'entrevoir de plus en plus clairement sans jamais l'atteindre. Usteri divise le système en deux parties, correspondant aux deux périodes de l'histoire religieuse de l'humanité, avant et après l'avénement de Christ. Dans la première il traite du péché, de son origine, de son rapport avec la loi, et du rapport de celle-ci avec la justice et l'Évangile; dans la seconde partie, divisée en deux chapitres, il est question de la rédemption de l'individu, et de la fondation de l'Église, ainsi que de sa perfection idéale à venir. On voit de suite que l'auteur met en relief les dogmes évangéliques essentiellement pauliniens, en laissant de côté les idées appartenant à des sphères plus générales. L'auteur avoue lui-même, dans la préface de la quatrième édition, que dans les trois premières il s'était laissé influencer, dans l'exégèse comme dans l'exposé du dogme, par les principes de son maître, Schleiermacher; il tâcha, à partir de la quatrième, de se dégager de cet ascendant de l'école,

---

1. *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des N. T., von* L. Usteri. Zurich, 1824; *sixième* édition; 1851.

d'arriver à une exposition plus objective et plus historique, en séparant davantage la forme de l'enseignement apostolique de son essence. On peut reconnaître qu'il y a réussi en partie, tout en regrettant qu'il ait trop laissé le champ libre à des formules et à des points de vue empruntés à la philosophie moderne, la plus en vogue à cette époque.

Nous nous empressons de joindre à Usteri un autre disciple et ami de Schleiermacher, plus illustre et plus universellement connu, Néander[1]. Son exposé de la doctrine de Paul est sans doute déjà connu de la plupart de nos lecteurs qui auront pu y reconnaître la solidité du jugement exégétique, la profonde intelligence du dogme évangélique, la parfaite indépendance de tout préjugé d'école, qualités qui distinguent le célèbre et savant professeur de Berlin, trop tôt enlevé à la science et à l'Église. Mais ils auront aussi remarqué les embarras de son style et le peu de clarté de sa méthode qui rendent la lecture de son livre assez difficile pour bien des personnes et son influence moins prononcée qu'elle mériterait de l'être. Néander est du nombre des auteurs qui évitent de donner une disposition dialectique aux matériaux fournis par l'exégèse; il range ces derniers sous une série de rubriques sans autre lien artificiel que la succession uniforme, laquelle est cependant déterminée par le dogme paulinien lui-même. Il prend pour point de départ les définitions de justice et de loi, et résume tout le système sous les grandes idées du péché, de la rédemption, de la foi, de l'Église et du royaume de Dieu.

Les deux ouvrages que nous venons de caractériser en peu de mots élevèrent la science à une hauteur à laquelle les écrivains postérieurs n'ont pas tous su se maintenir, quoique l'exemple une fois donné rendît plus facile pour la suite le retour aux

1. *Geschichte der Pflanzung und Leitung der chr. Kirche durch die Apostel, von* A. Neander, tom. II; 1833 (Traduction de M. Fontanès; 1836).

principes les plus vrais et aux méthodes les plus recommandables. Le volume publié vers la même époque par le pasteur Schrader[1] est de beaucoup inférieur à ceux d'Usteri et de Néander. Nous entrevoyons ici le retour vers les errements de l'ancien rationalisme, dans la suite même des chapitres, dans lesquels, sans autre introduction, l'auteur répartit les éléments de la théologie paulinienne : Dieu, Christ, le Saint-Esprit, le péché, la loi, la foi, la vertu, l'Évangile et les sacrements, le royaume de Dieu sur la terre; et cette première impression est amplement confirmée par le fond même du livre. L'exposition est bien subjective ; en plusieurs endroits la doctrine de Paul est abaissée comme à dessein au niveau de ce qu'il y avait de plus vulgaire à son époque; ailleurs l'exégèse souvent violente de l'auteur lui attribue des théories qui lui sont certainement étrangères; mais le plus fréquemment on substitue à ses thèses dogmatiques et mystiques un sens aussi étrange qu'éloigné de l'Évangile. Le Seigneur finit par être la nature spirituelle de l'individu, et la foi en Christ n'est autre chose que la conviction rationnelle. C'est à ce prix que l'on prétend avoir mis l'apôtre à l'abri de tout reproche d'erreur ou d'extravagance que l'intelligence philosophique de notre siècle pourrait lui adresser.

La saine exégèse, combinée avec une méthode appropriée au sujet, reprit ses droits dans l'ouvrage de M. Dæhne, professeur à Halle[2]. L'économie de son exposé est on ne peut plus simple. Il résume la théologie de Paul en deux thèses: 1.° L'homme, pour arriver à la félicité, a besoin d'une justification par la grâce divine. C'est dans cette formule que sont

---

1. *Der Apostel Paulus, von* C. Schrader; *dritter Theil.* Leipz., 1833. L'ouvrage entier, composé de cinq volumes, comprend, outre l'histoire et l'enseignement de l'apôtre, de longues dissertations chronologiques et une exégèse de ses épîtres.

2. *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs*, *v.* A. F. Dæhne. Halle, 1835.

implicitement compris les faits de l'état naturel de l'homme et de l'insuffisance de la loi, avec tout ce qui se rattache à l'un ou à l'autre. 2.° Une pareille justification est offerte à l'homme dans le christianisme, sans que la justice de Dieu soit compromise, d'abord en ce que Dieu propose à l'homme une nouvelle condition de salut, la foi en Christ; ensuite en ce que Dieu remet la peine encourue par le pécheur, en la reportant sur Christ. C'est surtout pour cette seconde partie que l'exposé de M. Dæhne nous paraît insuffisant; il y a plusieurs dogmes qui n'y trouvent pas leur place naturelle, par exemple celui de la prédestination qui est renvoyé presqu'à la fin du livre; et en général cette recherche d'une trop grande simplicité est de nature à faire disparaître la richesse des idées théologiques qui est l'un des caractères les plus saillants de ce système.

Nous ne nous arrêterons pas à un discours académique publié à la même époque par M. Kœllner, aujourd'hui professeur à Giessen [1]. L'étendue du champ qu'il se proposait de parcourir et surtout la nature de l'occasion qui avait provoqué cette étude, ne lui permettait pas d'y épuiser son sujet. C'est plutôt un panégyrique éloquent qu'une dissertation raisonnée, et la partie dogmatique a plus particulièrement en vue de faire voir comment la raison, dirigée par le sentiment religieux, se réconciliera avec une doctrine en apparence si contraire à ses axiomes. [2]

Une ébauche un peu plus longue et plus méthodique, mais avouant également le but de familiariser l'intelligence avec des

---

1. *Ueber den Geist, die Lehre und das Leben des Ap. Paulus, von* Ed. Kœllner. Darmst., 1835.

2. Nous passons sous silence les quelques pages insérées dans le 2.e volume de l'ouvrage historique et philosophique d'Ammon (*Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion;* 2.e édit., 1836, tom. II, p. 42 ss.). Elles donnent moins un résumé, d'ailleurs insuffisant, de la théologie de Paul, qu'une espèce d'explication apologétique, qui ne ressemble pas mal à une critique.

théories qui sembleraient lui résister ou même la choquer, se trouve dans le petit ouvrage de M. Krahmer, que nous avons déjà cité ailleurs[1]. Nous ne reprocherons pas précisément à l'auteur d'avoir partout amoindri la valeur théologique des idées pauliniennes, mais certes il n'a pas réussi à se les approprier dans toute leur portée, et dans leur liaison intime, soit dans ses définitions, par exemple du rapport de la foi avec la mort de Christ, soit dans l'ordre des matières, par exemple en reléguant la théorie de la loi à la fin de son exposé.

La simplicité et l'objectivité sont encore les qualités distinctives de l'ouvrage de M. Lützelberger[2]. Quant à la première, il arrive à résumer la théologie de Paul dans sept thèses que nous réduirons à notre tour à ces courtes formules: Le péché produit la mort; depuis et par Adam tous les hommes sont pécheurs; aucune loi ne saurait préserver l'homme du péché et de la mort; le salut est rendu possible par la mission du Fils de Dieu, dont les hommes sont devenus la propriété par sa mort expiatoire et rédemptrice, et par la libre volonté duquel ils peuvent être arrachés à la mort; par la foi l'homme est justifié et sauvé, reçoit le Saint-Esprit qui le rend capable d'obéir à la loi de Dieu, et obtient finalement sa part de la gloire éternelle. Quant à la seconde qualité, l'auteur déclare franchement que pour sa part il ne souscrit pas à ce système, que ses opinions personnelles s'en écartent à plusieurs endroits, mais qu'à son avis le dogme contenu dans nos confessions de foi et représenté par les pratiques de l'Église n'en est pas moins éloigné. Cet aveu, et plus encore la conviction très-positive qui l'a dicté, a pu préserver l'auteur de beaucoup d'égarements auxquels les rationalistes, ses prédécesseurs, n'ont pu se sous-

1. *Paulus und Johannes*; 1839.

2. *Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre*, *von* E. C. J. Lützelberger. Nuremberg, 1839.

traire; mais il n'était pas également garanti pour cela contre la chance de ne point assez se pénétrer du sentiment qui avait dicté le dogme paulinien; et c'est pourtant dans ce sentiment plutôt que dans l'indépendance de l'esprit qu'est la clef du système.

Nous arrivons enfin dans l'ordre chronologique à l'école de Tubingue qui, dans ce point spécial comme en beaucoup d'autres, a élargi l'horizon de la science et annoncé des découvertes sur la valeur desquelles le jugement du monde savant n'est pas encore définitivement arrêté. Ici, comme à plusieurs égards, le secret de l'école a été d'abord révélé par l'un des disciples de M. Baur[1]. Le livre de M. Kœstlin a pour objet principal d'exposer la théologie joannique, mais il y joint une comparaison, on ne peut plus intéressante, de la plupart des autres formules théologiques contenues dans le Nouveau-Testament. Tandis que tous les écrivains que nous avons cités jusqu'ici croyaient pouvoir travailler sur toutes les épîtres qui portent le nom de Paul, sans les distinguer les unes des autres, et que plusieurs ont pu se servir même de celle aux Hébreux, nous voyons faire ici pour la première fois une distinction entre diverses catégories d'épîtres et signaler des différences dogmatiques entre elles. Les épîtres aux Galates, aux Romains et aux Corinthiens servent de base à l'exposé de la théologie paulinienne, que nous ne résumerons pas ici parce qu'elle est présentée essentiellement dans un parallèle avec celle de Jean et non pour elle-même, et d'une manière indépendante. Dans les épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens on prétend faire remarquer un développement progressif de cette théologie, lequel la rapproche de plus en plus de celle de l'au-

1. *Der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, von* C. Reinhold Kœstlin. Berlin, 1843; p. 289 - 387.

teur du quatrième évangile. Les épîtres pastorales enfin doivent déjà contenir une théologie bien plus avancée, dépassant de beaucoup la sphère dans laquelle se circonscrivait l'enseignement de Paul, mais restée en même temps hors de celle qui nous ramènerait à Jean. Il faudra bien en conclure, mais c'est une conclusion que l'auteur ne tire pas explicitement lui-même, que toutes ces épîtres, à l'exception des quatre premières, sont apocryphes, qu'elles ont même des auteurs très-différents. Nous ne saurions nous approprier ces résultats, ni reconnaître la validité irréfragable des arguments sur lesquels ils se basent, mais ce n'est pas ici le lieu de les discuter. Nous réservons cette discussion critique à un autre ouvrage, en nous bornant à faire remarquer d'avance à nos lecteurs que nous nous sommes fait un devoir de citer, à l'appui de notre exposé, tous les passages dogmatiques, sans en excepter un seul, de sorte que l'on pourra très-facilement vérifier, s'il y a quelque part un dogme présenté dans une épître d'une manière essentiellement nouvelle et différente de la forme qu'il aurait eue précédemment. Cependant nous reconnaissons volontiers que cette tendance de scinder à l'infini les idées théologiques, et de découvrir si aisément des divergences que personne n'avait encore aperçues, est une preuve de l'application, qu'on a mise à se rendre compte de tous les détails, et trahit une étude très-minutieuse des textes. Mais on paraît avoir oublié d'étudier en même temps la nature et la méthode de ces épîtres; on aurait dû se rappeler que Paul n'a nulle part exposé son système complet, qu'il enseigne selon l'occasion, et que des variations dans les termes, dans les détails, dans l'étendue même de l'horizon théologique qu'on pourrait trouver dans les livres qui lui sont attribués, n'accusent pas précisément une divergence foncière dans les idées, un changement de front dans la théorie et partant une fraude littéraire. Nous dirons encore, au risque de nous faire reprocher une aveugle légèreté, que ce n'est pas

le besoin de conservation ou tel intérêt étranger à l'histoire qui nous a fait rejeter les résultats proclamés par cette école, mais bien l'impossibilité absolue, dans laquelle nous nous sommes trouvé de découvrir des différences qui nous auraient forcé d'y donner notre adhésion. Quand de telles différences nous paraissent exister réellement, nous n'hésitons pas à le dire et surtout à le prouver.

Ce n'est que quelques années plus tard que M. Baur, à son tour, publia un ouvrage étendu et riche en vues nouvelles sur les écrits et la théologie de l'apôtre Paul[1]. La critique négative occupe une large place dans ce livre, mais ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter spécialement. Il suffira de dire que les insinuations, que nous avons trouvées chez M. Kœstlin, relativement à certaines épîtres, sont reproduites ici d'une manière plus franche et plus directe, étayées en partie sur des arguments d'une nature différente, bien que l'auteur ne paraisse vouloir présenter la non-authenticité de ces épîtres que comme un fait plus ou moins vraisemblable. Mais on voit bien, qu'au fond c'est pour lui une affaire décidée, si bien que la plus inoffensive de ces épîtres, celle à Philémon, est sacrifiée également, on pourrait dire par la seule raison qu'elle est entraînée dans la ruine commune, presque malgré la critique qui ne pouvait la sauver après avoir sapé les fondements de l'édifice. Il va sans dire que l'exposé systématique que M. Baur donne de la théologie paulinienne est basé exclusivement sur les quatre épîtres qu'il reconnaît seules, comme étant à l'abri de tout doute; il se hâte d'ajouter que le système lui-même n'y perdra pas grand'chose, les autres épîtres étant comparativement très-pauvres en idées théologiques qui seraient de nature à le compléter. La construction de ce système, d'après M. Baur,

1. *Paulus, der Apostel J. C. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zur kritischen Geschichte des Urchristenthums, von* Ferd. Chr. Baur. Stuttg., 1845. La partie dogmatique se trouve p. 505 - 670.

est très-simple. Il prend pour point de départ le fait de la conversion de Paul, ou si l'on veut, le principe de la conscience chrétienne auquel l'apôtre s'éleva à cette époque de sa vie, et qui consiste essentiellement dans la notion idéale et antijudaïque qu'il arrive dès lors à se faire de la personne de Christ, et par laquelle le christianisme devient pour lui la religion absolue, caractère qu'il devait refuser à ce qui l'avait précédé. Après ces préliminaires c'est le dogme de la justification, non par les œuvres, mais par la foi, qui est considéré et développé comme le fondement objectif du système, lequel s'édifie d'abord sur l'expérience individuelle et sur les besoins d'un chacun. Ce n'est que par l'analyse et l'application de ces idées génératrices que l'on arrive à considérer Christ comme le principe de la communauté qu'il a fondée, et à s'élever ainsi à un point de vue supérieur duquel on peut contempler le rapport du christianisme, considéré comme nouvelle économie, avec le judaïsme et le paganisme, et le comprendre lui-même comme le nouveau principe du développement de l'humanité. Ce cadre, aussi profond dans sa conception philosophique que simple dans sa forme, a le mérite de l'originalité, bien qu'on puisse peut-être dire que ce ne sont pas les textes qui l'ont dicté. Il laisse dehors une série de thèses accessoires que l'auteur traite dans plusieurs chapitres à titre d'appendice. L'ouvrage de M. Baur ne nous a pas décidé à changer notre plan, ni à modifier nos idées, quoique nous l'ayons lu avec intérêt et non sans fruit; mais l'on peut s'étonner que la théologie allemande, autrement si féconde en ce genre de travaux, n'ait depuis encore rien produit pour le remplacer en le réfutant.

Nous nous trompons; nous avons à citer un dernier ouvrage[1],

---

1. *Die Entstehung der alt-katholischen Kirche, von* Alb. Ritschl. Bonn, 1850, p. 53-102.

sorti également de l'école de Tubingue, et qui fait la critique de son système, précisément dans le sens et selon la méthode qui a le plus de chance de succès, c'est-à-dire, non en le rejetant en bloc comme le fait habituellement la routine, mais en distinguant ce qu'il y a de fondé et de soutenable de ce qu'il y a de hasardé et d'exagéré. M. Ritschl, dans les quelques pages qu'il consacre à cette partie spéciale de l'histoire du christianisme primitif, se propose moins de donner un abrégé complet de la théologie paulinienne que de montrer : 1.° que l'apôtre a conservé et préché une série de dogmes dans lesquels il ne s'était pas du tout séparé du judéo-christianisme, en d'autres termes qu'il n'y a pas de divergence absolue, d'abîme infranchissable entre ces deux formes de la pensée chrétienne ; 2.° que dans les questions mêmes, dans lesquelles Paul suit un chemin nouveau et à lui propre, il n'innove pas d'une manière radicale et arbitraire, mais en se fondant sur des principes avoués par tous les chrétiens. L'exposé du dogme paulinien chez notre auteur est essentiellement dominé, pour la forme, par ces considérations polémiques, qui depuis bien longtemps ont été des axiomes pour nous aussi. Quant à la question littéraire, M. Ritschl ne la traite pas, mais il remet tacitement les épîtres contestées à la place que nous leur assignons également.

Notre revue littéraire peut s'arrêter ici, car elle ne doit comprendre que les ouvrages généraux. Nous nous réservons de signaler une série de monographies partout où l'occasion s'en présentera.[1]

---

1. On peut encore consulter avec fruit Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, tom. I.er; Hemsen, *Der Ap. Paulus*, 1830; Tholuck, *Vermischte Schriften*, tom. II; Rettberg, *Art. Paulus* dans l'Encycl. de Halle, sect. III, tom. XIV, et, comme cela va sans dire, les commentaires sur les épîtres, dont les auteurs se sont de plus en plus appliqués dans ces derniers temps à l'étude du dogme.

CHAPITRE III.

Les épîtres de Paul.

Il n'est pas nécessaire de démontrer tout au long que nous ne pouvons puiser la connaissance de la théologie de Paul autre part que dans ses épîtres, en comparaison desquelles toutes les autres sources seraient aussi superflues qu'insuffisantes, et nous exposeraient même à commettre des erreurs. Cependant nous profitons de cette occasion pour faire à ce sujet quelques remarques de détail qui feront connaître notre point de vue, à leur égard, d'une manière plus spéciale, et qui auront au moins le mérite de la nouveauté pour un grand nombre de nos lecteurs.

En thèse générale, toutes les épîtres de Paul nous paraissent également propres à rendre témoignage de sa théologie. Il est vrai que des doutes se sont élevés à plusieurs reprises au sujet de l'authenticité de l'une ou de l'autre, et dans ces derniers temps ces doutes se sont même produits avec une remarquable énergie dans le sein d'une école fameuse qui est presque parvenue à désorienter la critique elle même [1]. Mais ces doutes nous paraissent singulièrement exagérés dans la plupart des cas et manquer d'une base solide, par exemple

1. Déjà avant que M. Baur eût porté le flambeau de sa critique dans cette partie de l'histoire de la littérature biblique, des auteurs, d'ailleurs très-respectables pour la solidité et la réserve habituelle de leur jugement, ont émis des doutes sur l'authenticité de quelques épitres. Le chef de l'école de Tubingue et ses disciples ont non-seulement cherché à donner de la consistance à ces doutes, mais ils les ont étendus également à plusieurs autres épîtres encore. Voyez sur cette école le savant article de M. Kayser, dans la Revue de théologie, 1851, tom. II, p. 257, et ce que nous avons dit nous-même à la fin du chapitre précédent.

quand ils s'attaquent à des documents qui portent si évidemment le cachet de leur origine paulinienne, tels que les épîtres aux Philippiens, à Philémon, la première aux Thessaloniciens. Et là même où les doutes sont partagés par des savants parfaitement indépendants, et que personne ne peut accuser de légèreté dans leurs jugements critiques, comme à l'égard des épîtres pastorales et de celle aux Éphésiens, nous attendrons pour nous ranger à leur opinion qu'on produise des arguments plus concluants, des preuves plus évidentes et plus irrécusables que celles qui ont fait jusqu'ici les frais de la discussion. Nous croyons toujours que l'authenticité de toutes ces épîtres, telles que la tradition ecclésiastique les a adoptées, peut se défendre encore avec quelque succès, et nous avons essayé en plusieurs endroits à y contribuer pour notre part. Mais lors même que cette cause fût sérieusement compromise et que l'on dût s'abstenir d'invoquer le texte de l'une ou de l'autre épître, de peur de mêler ensemble les idées de divers auteurs, nous ne pensons pas que l'exposé du système dont nous allons nous occuper serait essentiellement altéré. Car quoi qu'en disent ces divers auteurs, nous n'avons pas pu découvrir, dans aucune des épîtres qu'ils soupçonnent ou qu'ils rejettent, une thèse dogmatique de quelque importance qui serait ou en contradiction flagrante avec ce qu'enseignent celles qu'ils admettent, ou même seulement qui leur serait complétement étrangère et nouvelle. Une variété dans l'expression, un changement dans la formule, ne constituent pas encore une divergence dans les idées. Nous aurons soin, en temps et lieu, d'enregistrer ces différences et d'en peser la valeur; nous ne nous arrêterons pas ici déjà à ces petits obstacles, que l'imagination un peu intéressée des savants se hâte trop de changer en montagnes. De notre point de vue, d'ailleurs, il n'est pas question du tout d'astreindre l'apôtre à un formalisme étroit et servile.

Il y a cependant quelques épîtres qui méritent plus que les autres l'attention de l'historien, soit parce qu'elles contiennent plus de choses se rapportant au dogme, soit parce qu'elles les traitent déjà avec un peu plus d'ensemble et de méthode. Il faut mentionner ici en premier lieu l'épître aux Romains qui, plus que toutes les autres, possède ces qualités et qui doit, autant que possible, servir de base à l'exposé des idées de son auteur. Les huit premiers chapitres de cet écrit présentent un résumé assez explicite de l'anthropologie et de la sotériologie évangéliques; seulement il y est plutôt question de l'homme comme objet de la rédemption que de la personne et de la dignité de Christ qui en est l'auteur. La même partie de la doctrine est traitée dans quelques chapitres de l'épître aux Galates, mais plus succinctement et par suite moins clairement, de sorte que l'exégète a constamment besoin du commentaire que lui fournit l'autre épître. Les quatre premiers chapitres de l'épître aux Éphésiens contiennent aussi en quelque sorte un exposé général de la théologie chrétienne, mais c'est du point de vue de Dieu plutôt que de celui de l'homme; les idées de la prédestination et de l'Église s'y trouvent ainsi placées au premier rang. Il est inutile de signaler les autres passages qui peuvent servir de préférence à poser et à éclaircir les différentes parties du système. Il est de fait que chaque épître fournit son contingent de ce que nos anciens théologiens ont appelé les *dicta probantia;* mais nous ne trouverons guère des passages tellement isolés que les idées dogmatiques qu'ils peuvent contenir reposeraient sur eux seuls et ne trouveraient pas leur confirmation ou leur explication dans des passages parallèles.

Il peut être intéressant encore de connaître l'ordre chronologique des documents que nous aurons à consulter. Nous reviendrons tout à l'heure sur l'importance pratique de ce détail, qui commence à être reconnue et qui devra l'être de

plus en plus dans l'intérêt même d'une critique conservatrice. Nous nous bornerons ici à signaler les résultats auxquels nous sommes arrivé par un examen approfondi des textes et que nous avons exposés et défendus tout au long dans un autre ouvrage[1], ou que nous avons naguère récapitulés sommairement dans un article plus généralement accessible au public français.[2]

Les plus anciennes épîtres qui nous restent de Paul (car nous posons comme un fait que plusieurs ont été perdues), sont celles aux Thessaloniciens, écrites de Corinthe (Actes XVIII) vers l'an 53 et 54. Après elles vient l'épître aux Galates, écrite à Éphèse immédiatement après l'arrivée de Paul dans cette ville (Actes XVIII. 23. 24), vers l'an 57. Puis, pendant un voyage par l'île de Crète (Tit. I. 5), par la Grèce (où il ne fit qu'un court séjour, 1 Cor. XVI. 7), par l'Illyrie (Rom. XV. 19; Tit. III. 12) et la Macédoine (1 Tim. I. 3), l'apôtre écrivit, à Corinthe (Tit. III. 13, cp. avec 1 Cor. I. 12; III. 6, etc.), l'épître à Tite et vers le même temps, peut-être un peu plus tard, la première à Timothée. De retour à Éphèse, vers les Pâques de l'an 59, fut écrite celle que nous appelons la première aux Corinthiens, et pendant l'hiver suivant, en Macédoine, la seconde à la même église. Au printemps de l'année d'après, pendant son troisième (2 Cor. XIII. 1, cp. II. 1) séjour à Corinthe, il rédigea l'épître aux Romains. Pendant la captivité à Césarée, entre 60 et 62, il écrivit les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon. Transporté à Rome, en 62, il expédia presque immédiatement la seconde à Timothée; enfin

1. Histoire des écritures sacrées du N. T., 1842 (en allemand); la deuxième édition de cet ouvrage va être mise sous presse. C'est à elle que nous renvoyons ici le lecteur.

2. La seconde captivité de S. Paul. *Revue de théol.*, 1851, tom. II, p. 150. — M. le professeur Cellerier a bien voulu honorer de son suffrage le système que j'ébauche ici, en le faisant entrer dans un résumé chronologique de l'histoire des apôtres, qu'il vient de faire imprimer à Genève.

vers la fin de sa captivité et peu avant sa mort, arrivée en 64, l'épître aux Philippiens, qui est la plus récente de celles qui nous restent. Cette chronologie, comme on le voit, diffère essentiellement de celle qui est le plus généralement reçue. Nous avouons franchement qu'il y a plusieurs points pour la détermination desquels nous n'avons point à produire des arguments irréfragables, notamment en ce qui concerne la première à Timothée qui a paru jusqu'ici résister à tous les efforts de la sagacité des critiques. Mais nous maintenons explicitement que la chronologie vulgaire (qui consiste essentiellement à mettre les trois épîtres pastorales après les autres, tout en les reconnaissant comme authentiques, et à faire écrire à Rome toutes les épîtres de la captivité), est mal fondée et arbitraire, surtout en tant qu'elle a besoin de s'appuyer sur cette vieille fable d'une seconde captivité. Cette dernière hypothèse est bien la chose la plus superflue pour la reconstruction de la biographie de l'apôtre, et la plus douteuse par les raisons sur lesquelles elle se fonde.

On voit déjà par ce qui précède, que nous excluons purement et simplement l'épître aux Hébreux. En effet, il n'y a plus aujourd'hui qu'un préjugé sans aucune base solide qui puisse la revendiquer à Paul contre le témoignage unanime de l'ancienne Église et contre l'opinion de nos grands réformateurs et de leurs confessions de foi. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce fait et nous aurons l'occasion d'en dire davantage pour notre justification. Ce n'est pas ici le lieu de déduire nos raisons.

Nous ne comptons pas non plus parmi nos sources un livre que nos lecteurs s'attendent peut-être à voir nommer ici. Ce sont les Actes des Apôtres. Ils contiennent, il est vrai, plusieurs discours de Paul, mais ces discours ne dépassent pas le cercle des idées les plus générales de la prédication apostolique et ne contiennent absolument rien de ce qui caractérise spécia-

lement la théologie de Paul. Nous pouvons bien dire qu'ils ne respirent son esprit que très-imparfaitement. L'historien, qui les a rédigés, a pu avoir sous la main quelques matériaux que lui fournissait soit sa mémoire, soit la tradition, mais il n'était guère préoccupé du soin de mettre en relief la théologie paulinienne proprement dite. On verra par l'appréciation dogmatique que nous ferons plus loin du livre des Actes, que ce dernier poursuit un but particulier qui l'empêchait même de faire ressortir ce qu'il y avait de plus saillant dans l'enseignement de notre apôtre; qu'il tend à en relever davantage les parties qui se rapprochaient de la sphère vulgaire des idées chrétiennes et qui ne troublaient point l'harmonie entre les divers partis de l'Église, tandis qu'il cherche à effacer, à faire disparaître ce qui d'ordinaire choquait les judéo-chrétiens, par exemple la doctrine des rapports de l'Évangile et de la loi, doctrine capitale pour Paul et dont pas un mot dans la narration des Actes ne nous révèle l'existence. Travaillant pour la cause de la paix à tout prix, le livre des Actes, au point de vue dogmatique du moins, est parfaitement impropre à servir de source pour la connaissance de notre sujet spécial, mais il nous sera d'un secours inappréciable pour celle des tendances qui ont prévalu vers la fin du siècle apostolique. Nous réservons toutes les citations de détail pour le chapitre où nous devrons en traiter à part.

Ce sont donc, nous le répétons, les écrits de Paul seuls qui nous feront connaître sa théologie. Ces écrits n'ont pas seulement la forme épistolaire, mais ce sont des lettres véritables adressées à des lecteurs déterminés. On pourrait les nommer des lettres pastorales, et certes aucun nom ne les caractériserait mieux si l'usage ne l'avait réservé plus exclusivement à quelques-unes d'entre elles. L'apôtre s'y occupe de l'état religieux et ecclésiastique des communautés auxquelles il écrit et dans lesquelles il avait précédemment rempli les

fonctions de pasteur, de directeur spirituel. C'est le besoin de continuer ces fonctions même pendant des absences forcées qui lui met la plume à la main. Ce rapport particulier constitue, entre les épîtres de Paul et les épîtres dites catholiques, la différence remarquable qui se fait sentir au premier coup d'œil et indépendamment de la diversité plus grande encore que l'on y découvre bientôt quant au fond. Il est important de reconnaître le premier de ces caractères, à cause de l'influence qu'il exerce sur la forme et la méthode de l'enseignement épistolaire.

A ce sujet il se présente une question qu'il importe de vider avant d'aborder le système même qu'il s'agit d'étudier. Ces épîtres, écrites accidentellement et pour des besoins de circonstance, nous suffiront-elles pour atteindre le but que nous nous proposons en ce moment?

Cette question nous semble bien légitime. En effet, les épîtres sont adressées sans exception à des personnes familiarisées avec les idées évangéliques; elles ne sont nullement destinées à donner une instruction première ou complète à leurs lecteurs. Le dogme est mentionné fragmentairement et selon les occasions; souvent il y est fait simplement allusion comme à quelque chose de connu. La véritable instruction chrétienne avait été donnée oralement, et sans doute avec suite et ensemble, et en écrivant, l'apôtre avait toujours en vue les besoins d'une génération présente qu'il connaissait, qu'il avait catéchisée, qu'il visitait incessamment, et nullement ceux d'une génération future, pour laquelle ses épîtres ont fini par être le seul moyen de communication directe avec leur auteur. Dans cet état de choses est-il probable que les épîtres nous donneront tout ce que nous avons besoin de savoir? Le système que nous en tirerons ne présentera-t-il de lacune nulle part?

Nous nous garderons bien de répondre ici avec nos anciens

théologiens, que le Saint-Esprit a eu soin de faire écrire tout ce qui est nécessaire au salut. La question n'est pas là. Il ne s'agit pas de notre salut, qui ne dépend pas de l'existence d'une page de plus ou de moins; il s'agit de savoir si, avec les documents que nous possédons, nous pouvons retrouver la liaison logique et systématique que l'esprit de l'apôtre Paul a donnée aux vérités de l'Évangile, soit dans la sphère de la réflexion subjective, soit dans celle de l'enseignement public. Et nous avons le droit de poser cette question, parce qu'il est de fait que ses épîtres ne sont qu'un très-petit fragment de la grande somme de ses travaux apostoliques.

Voici quelques considérations propres à nous rassurer sur les doutes que cette question pourrait soulever. D'abord, nous remarquerons qu'en fin de compte le système de Paul n'est pas aussi compliqué qu'on pourrait se l'imaginer en le mesurant d'après la pesanteur du bagage dogmatique entassé dans les arsenaux des écoles. Il part de quelques principes extrêmement simples et qui reviennent partout dans les applications de détail. Ces principes une fois reconnus et appréciés, la reconstruction du système n'est pas chose fort difficile. Cela est d'autant plus vrai que, dans ce système, tout tend vers l'application pratique, vers l'édification de l'Église; tout, par conséquent, touche à des questions accessibles à l'intelligence la moins exercée et présente ainsi toujours un côté par où le sentiment religieux, la conscience chrétienne et le bon sens pourront les saisir, lors même qu'elles renfermeraient des éléments spéculatifs ou transcendants, que les théologiens de profession seuls parviennent à étudier à fond.

D'un autre côté, pour ce qui est des idées les plus essentiellement propres à notre apôtre, de celles qui rencontraient le plus d'opposition dans les préjugés de la religion traditionnelle, il a soin d'y revenir incessamment, de les approfondir, de les exposer avec de nouvelles démonstrations. On peut

être bien sûr que les choses auxquelles il ne touche qu'une fois, ou en passant, ou obscurément[1], bien qu'elles rentrent dans l'ensemble de ses vues et se rattachent au système de manière ou d'autre, n'ont pas formé la base de son enseignement et ne doivent pas nous servir aujourd'hui à remonter le cours de ses idées. Il serait même possible qu'on ne parvînt pas à les comprendre tout à fait, sans qu'on ait à risquer de se méprendre sur les parties essentielles du système.

Une appréciation purement littéraire des épîtres de Paul nous ferait sortir du champ que nous avons à explorer aujourd'hui. Cependant, ce sujet est si attrayant et la littérature française si peu riche encore en études de ce genre, que l'on nous pardonnera peut-être de n'avoir pu résister au désir d'en dire deux mots encore en terminant.

De même que la vie intime de Paul était dominée par une seule idée, qui exerçait une influence aussi profonde que variée dans son application à toutes les relations qui se partageaient l'activité prodigieuse de l'apôtre, de même ses épîtres portent généralement l'empreinte d'une grande uniformité de méthode alliée à la plus admirable richesse d'idées et de formes. Elles commencent par des salutations plus ou moins solennelles, adressées aux lecteurs, et par des actions de grâces rendues à Dieu pour ce qui s'est fait jusque là dans l'intérêt de son royaume, soit dans la localité, soit ailleurs. Elles se divisent presque toujours, et à moins que des circonstances extraordinaires ne prescrivent une autre marche, en une partie dogmatique ou de théorie et une partie pratique ou morale. Elles se terminent par les affaires privées, des

1. Nous citerons pour exemple le passage de la glorification de la nature (Rom. VIII, 19. ss.), ou cet autre, également sans parallèle direct, traitant de l'Antéchrist (2 Thess. II), et plus particulièrement le fameux passage (Rom. V. 12 ss.) qui établit le rapport typique entre Adam et Christ. C'est pourtant ce dernier passage qui sert de point de départ au système ecclésiastique.

nouvelles, des commissions, des faits personnels et des vœux dictés par l'amour et la piété.

Mais dans ce cadre si uniforme, si peu propre, semblerait-il, à faire naître la vie et le mouvement, combien le style n'est-il pas le fidèle miroir de l'individualité de l'auteur! Sans doute, il n'est ni correct ni classique, l'ampleur rhétorique, la cadence sonore, le fini de la diction lui manquent. La concision des formes syntactiques demande une étude plutôt qu'une lecture. Mais quelle richesse de langage, quelle fécondité dans les expressions! Des phrases non terminées, des ellipses plus ou moins difficiles à remplir, des parenthèses qui égarent à la fois la plume de l'écrivain et l'attention du lecteur, des omissions hardies dans l'argumentation qui déroutent la logique, des énumérations à perte de vue, des tableaux aussi vrais que pittoresques, des figures de rhétorique de toute espèce, expriment tour à tour et d'une manière inimitable, toutes les dispositions d'un esprit vif et cultivé, toutes les affections d'une âme au sentiment profond et chaleureux, et trahissent partout une plume à la fois pleine d'audace et beaucoup trop lente pour l'essor de la pensée. Des comparaisons nombreuses, des métaphores élégantes empruntées à la nature vivante et inanimée, à la vie publique et privée, aux relations civiles, comme aux rites sacrés, et s'allongeant aisément en spirituelles allégories, font honneur à une imagination brillante, digne d'un fils de l'Orient. Des antithèses quelquefois paradoxales, des gradations pleines d'effets, des questions pressantes et irrésistibles qui vous entraînent, des exclamations qui vous accablent, des ironies qui terrassent l'opposition, une vivacité, enfin, qui ne permet aucun repos au lecteur, tout cela alterne avec des épanchements naïfs et touchants, qui achèvent de gagner le cœur.

Il ne faut pas oublier surtout que c'est Paul qui a imprimé à l'idiome hellénistique son caractère chrétien particulier, et

qu'il a ainsi été en quelque sorte le créateur du langage théologique de l'Église. On ne peut pas assez dire les difficultés qu'il eut à combattre sur ce terrain. Le vocabulaire religieux qu'il avait à sa disposition était on ne peut plus pauvre, et souvent il ne parvint à triompher de cette gêne, que le génie seul apprend à connaître, et que le génie seul peut briser, qu'en logeant dans un seul mot tout un monde d'idées, que l'exégèse a bien de la peine quelquefois à en retirer intactes, et que l'école, malheureusement, n'a que trop souvent mises en lambeaux ou tuées tout à fait en voulant les dégager de leur enveloppe protectrice.

La forme de l'enseignement de Paul, alors surtout qu'il parle avec calme, est essentiellement dialectique. Les éléments tant spéculatifs que mystiques, de sa conviction et de sa prédication, se reliaient entre eux dans son esprit par une méthode sévère et rigoureuse qui ne l'exposait jamais au danger de se laisser entraîner soit par l'imagination, soit par un sentiment dont il n'aurait pas pu rendre compte. Il tenait partout à avoir conscience des dernières raisons de sa foi, et à éveiller par elles cette même foi chez les autres. Cependant sa théologie n'est rien moins qu'un scolasticisme froid et raisonneur qui détruirait le sentiment et la vie par l'analyse et les définitions. La démonstration se faisait, chez lui aussi, au moyen de l'Écriture sainte; dans ce fait nous nous garderons bien de voir une accommodation aux habitudes des juifs, une argumentation *ad hominem* qui se serait sciemment servie de preuves impuissantes en elles-mêmes. C'était là au contraire un élément intégrant de sa théologie, laquelle, après s'être débarrassée du voile de l'interprétation littérale ou de l'allégorisation rabbinique qui gênait ses regards, avait trouvé dans l'Ancien-Testament une révélation dont antérieurement elle n'avait eu aucune idée. La méthode exégétique de Paul ne différant de celle des judéo-chrétiens que dans la mesure de l'application, nous n'avons pas besoin d'y revenir ici.

CHAPITRE IV.

Idée générale de la théologie paulinienne.

Il nous importe maintenant de découvrir l'idée fondamentale et génératrice, le point de départ du système de Paul, la thèse qui pourra servir à le faire comprendre dans son unité logique et nous aider à le reconstruire à notre tour. Cette recherche préliminaire ne peut être trop difficile, et à moins de fermer volontairement les yeux à ce qu'il y a de plus clair et de plus positif en fait de théologie chrétienne, on n'aura guère de peine à mettre la main sur le principe essentiel que l'apôtre proclame à son début. Cependant nous croyons qu'il y a lieu de remonter plus haut et de ne pas s'arrêter à une formule quelconque qui résumerait le système, mais de chercher à pénétrer jusqu'à la source à laquelle cette formule même a dû être puisée dans l'origine. Ce fait antérieur à la théorie et qui l'expliquera mieux que tout raisonnement, c'est la vie même de l'auteur. La doctrine de Paul est le corollaire naturel de son histoire. Étudier son histoire au point de vue psychologique, c'est le meilleur, c'est le seul moyen de comprendre son enseignement. Cette étude a été faite d'abord par l'apôtre lui-même; sa vie intérieure a été pour lui une espèce de miroir, dans lequel la révélation évangélique prit forme et couleur; ce fut en même temps la pierre de touche au moyen de laquelle il en constata la valeur authentique. C'est là aussi la raison pour laquelle tant de chrétiens se sont plus particulièrement familiarisés avec ce système; ils avaient fait des expériences analogues qui devenaient ainsi pour eux à la fois l'explication la plus nette et la recommandation la plus pressante d'une

théologie exposée à rester une lettre close et morte pour beaucoup d'autres qui n'avaient à leur disposition que l'herméneutique des livres ou celle de la routine. Ainsi nous dirons avec raison que de même que la vie de Paul est la clef de sa théologie, la vie du chrétien en sera la démonstration.

Pour mettre en évidence ce que nous venons d'indiquer nous n'avons pas besoin d'écrire un long article biographique. Quelques points de vue généraux suffiront pleinement à faire ressortir la justesse de notre observation; les détails de cette histoire sont trop connus pour devoir être rappelés ici. C'est d'ailleurs beaucoup plus dans la vie intérieure de l'apôtre que dans ses destinées extérieures, que nous irons puiser les enseignements dont nous pourrons nous servir.

La vie de Paul se divise en deux périodes très-distinctement séparées l'une de l'autre. C'est d'abord sa vie sous la loi, la vie du pharisien rigide, désireux d'être agréable à Dieu et par conséquent de devenir juste à force d'actes légaux et par un zèle poussé jusqu'au fanatisme. C'est ensuite sa vie sous l'Évangile, la vie de l'apôtre dévoué, heureux de sa mission et la prenant au sérieux, mais sans se prévaloir ni de ses forces pour l'accomplir, ni de ses succès pour revendiquer une récompense, et reconnaissant en toute humilité, et sa propre insuffisance, et la grâce qui y remédiait incessamment. Les deux périodes de cette existence, si complétement transformée de l'une à l'autre, sont séparées par le fait aussi simple que subit de sa conversion miraculeuse sur le chemin de Damas, conversion qu'on a pu chercher à expliquer psychologiquement, mais qui se présentait toujours à l'esprit de Paul comme un événement parfaitement inexplicable par des causes naturelles, dont sa mémoire ou sa réflexion lui aurait dû d'abord faire retrouver les traces. Du point de vue de la seconde période la première lui apparaissait comme un égarement, excusable si l'on veut en tant

qu'il était sincère, même comme un péché qu'il n'avait pas le moyen d'effacer, et qui en tout cas devait lui faire perdre précisément ce qu'il avait cherché avec le plus d'ardeur, la félicité, récompense de la justice. En faisant un retour sur lui-même et en descendant dans sa conscience, il se convainquit facilement qu'il ne devait point sa conversion à lui-même, qu'il n'avait pas été retiré de la fausse route, dans laquelle il était engagé, par sa propre force et volonté, mais que c'était bien Dieu qui par une manifestation spéciale de Christ lui était venu en aide. Il apprit ainsi à rendre hommage de ce changement salutaire à la grâce divine des mains de laquelle il l'accepta avec gratitude. Il comprit que son devoir à l'avenir serait de se rendre constamment digne de cette grâce, afin qu'elle ne se retirât jamais de lui; il se dit qu'il ne pouvait plus être question de compter avec Dieu comme s'il avait lui-même quelque mérite, quelque vertu propre à jeter dans la balance. Si l'obéissance à ses nouveaux devoirs lui devenait facile, si ses efforts se soutenaient et aboutissaient à des résultats désirés, il y voyait un nouveau don de la même grâce et se gardait bien de s'en faire une gloire personnelle. Mais ce qui mettait le comble à son bonheur, c'était le sentiment de paix et de réconciliation qui le remplissait d'une joie aussi vive que pure, c'était la certitude que la grande dette qu'il avait contractée par son erreur précédente ne pesait plus sur lui, qu'elle lui était remise en vue de sa régénération, en vue de l'aveu solennel qu'il avait fait de la nullité de son mérite personnel, en vue enfin de la confiance illimitée qu'il avait mise dans l'amour inépuisable du Dieu Sauveur. Tout cela lui donnait les forces nécessaires pour lutter contre le monde, et nourrissait ses espérances relativement à un développement glorieux du royaume de Christ.

Nous reconnaîtrons bientôt dans l'exposé du système les éléments que nous venons de retracer à grands traits, et que

nous avons pu recueillir dans les nombreux endroits où Paul parle de lui même.[1]

Mais nous ne nous contenterons pas d'avoir saisi l'idée fondamentale de cette théologie et d'en avoir fait ressortir le caractère essentiellement psychologique. Comme nous avons parlé d'un système, il faut aussi que nous fassions voir que ce n'est pas nous seulement, mais l'auteur lui-même qui en a tracé le cadre et disposé les parties. Un esprit aussi dialectique que celui de Paul ne pouvait manquer de donner une forme à ses idées, de les grouper d'après leurs rapports naturels. Nous devons même nous attendre à lui voir formuler quelque part la division qu'il adopte et la méthode qu'il suit. Et cette attente ne nous trompe pas. Dans l'épître aux Romains, ch. III. 21 ss., à l'endroit même où il commence l'exposition de la religion de l'Évangile, il réunit en faisceau les thèses dogmatiques qui la résument et lui servent de base, et il les énumère de manière à proposer le programme de sa démonstration ultérieure et à nous indiquer la voie que nous aurons à suivre pour la saisir et la comprendre.

Νυνὶ δὲ ΧΩΡΙΣ ΝΟΜΟΥ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ Θεοῦ ΠΕΦΑΝΕΡΩΤΑΙ, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, **ΕΙΣ ΠΑΝΤΑΣ** καὶ ἐπὶ πάντας **ΤΟΥΣ ΠΙΣΤΕΥΟΝΤΑΣ** · οὐ γάρ ἐστι διαστολή · πάντες γὰρ ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεὰν **ΤΗΙ ΑΥΤΟΥ ΧΑΡΙΤΙ ΔΙΑ ΤΗΣ ΑΠΟΛΥΤΡΩΣΕΩΣ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩΙ ΙΗΣΟΥ**.....

Le sujet de cette phrase et par conséquent l'idée fondamentale autour de laquelle se groupent toutes les autres, c'est la *justice*, δικαιοσύνη. Elle est immédiatement, et à deux reprises caractérisée au point de vue évangélique par l'addition du génitif θεοῦ, qui la distingue de toute autre qualité vulgairement appelée de ce nom.

---

1. Gal. I. 11 ss. 1 Cor. XV. 8 ss. Phil. III. 6 ss. 2 Cor. IV. 7 ss. 1 Tim. I. 12 ss.

Cette justice de Dieu se présente sous une double face et le système se divise en conséquence en *deux parties*, l'une négative ou polémique, l'autre affirmative ou dogmatique. La seconde est sans doute la plus importante et la plus étendue, mais la première n'en est pas moins indispensable. Celle-ci, regardant le passé, est représentée quant au fond par le mot νόμος, *la loi*, quant à sa position dans le système par la particule négative χωρίς; celle-là, regardant l'avenir, par πεφανέρωται, terme qui se rapporte à la *révélation évangélique.*

Dans la première partie, l'apôtre distingue et signale trois faits qui correspondent à autant de faces de sa thèse négative. Il y a d'abord le côté historique ou le fait *de l'universalité du péché* (πάντες ἥμαρτον). Ici nous le verrons examiner les causes et dépeindre les effets du péché, les unes et les autres lui apparaissant à la fois comme le point de départ des décrets de Dieu et comme les prémisses du système qui doit en rendre compte. Il y a en second lieu le *côté polémique* proprement dit, ou le fait de *l'insuffisance de la loi.* Ici nous le verrons analyser la nature, les effets moraux et le but providentiel des révélations antérieures, plus particulièrement de l'Ancien-Testament, et en démontrer le caractère temporaire (μαρτυρουμένη ὑπὸ τῶν προφητῶν). Il y a enfin le *côté religieux* ou le fait du *désir intime de l'homme* de sortir de son état de misère. Ici nous trouverons la description de la triple servitude de l'homme, sous le péché, sous la coulpe et sous la loi, et de la triste perspective (ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) qui s'y rattache. Ce dernier fait nous conduira de suite à la seconde partie, traitant de la consolation donnée à l'homme qui a la conscience de son état désespéré.

Dans cette seconde partie sera donc exposé *l'Évangile*, c'est-à-dire la bonne nouvelle à annoncer au pécheur; elle consiste à lui apprendre que son salut est possible, que Dieu lui en ménage désormais (νυνὶ) l'accès par une voie jusque là

prédite mais non encore ouverte. DIEU VEUT LE SALUT DE L'HOMME PAR CHRIST, voilà l'expression la plus simple de cet Évangile. Cette formule nomme trois personnes placées dans un rapport particulier dont la connaissance fait le fond de cette théologie. C'est Dieu qui veut le salut de ses créatures, c'est Christ qui le leur procure, c'est l'homme qui l'obtiendra. Le mobile de Dieu, c'est *la grâce* (τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι); l'acte de Christ, c'est *la rédemption* (διὰ τῆς ἐν Χριστῷ ἀπολυτρώσεως); le moyen de l'homme, c'est *la foi* (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας).

Voilà le cadre du système tel qu'il doit être déduit directement du texte que nous avons analysé. Nous ne pousserons pas plus loin pour le moment. La seconde partie n'est que très-superficiellement récapitulée ici; les riches détails qui y rentrent et les nombreuses subdivisions qu'ils nous suggéreront, se retrouveront plus loin. Nous nous ferons un devoir de prouver par d'autres textes que nos subdivisions sont indiquées généralement par l'apôtre lui-même. C'est pour rendre l'intelligence du système plus facile à nos lecteurs, que nous nous bornons provisoirement à ce qui vient d'être dit; le système entier se déroulera sous leurs yeux à mesure qu'ils avancent et ils en trouveront à la fin le tableau complet qui leur en fera voir la perfection dialectique, après qu'ils en auront senti la portée religieuse.

Cependant, avant de passer à l'exposition même de la théologie paulinienne, il se présente encore une question préalable à examiner. C'est celle de savoir jusqu'à quel point cette théologie a eu besoin, pour se former, d'un travail de longue haleine, d'un développement successif et plus ou moins lent, ou si nous devons croire qu'elle est le résultat d'une inspiration aussi complète qu'instantanée, de sorte qu'avec les idées l'apôtre aurait reçu dans le même moment la forme et le cadre dans lesquels il nous les transmet. Nous n'avons pas eu

besoin de soulever une pareille question en face du judéo-christianisme qui ne se présentait pas comme l'enseignement d'un individu, mais comme la croyance des masses, et dont l'origine et les éléments sont parfaitement éclairés par le flambeau de l'histoire. Ici c'est autre chose. Nous avons devant nous un auteur à part qui est bien certainement le premier témoin de ce qu'il enseigne, et il doit nous être permis de demander s'il est possible de savoir quelque chose sur la genèse de son système.

La question peut être envisagée sous une double face, l'une moins importante pour nous que l'autre. Au point de vue de la théorie, l'ancien système y répondait par son principe de l'inspiration absolue et littérale, et n'admettait pas d'illumination successive des apôtres, au moins depuis les événements de la Pentecôte. La vocation de Paul, en particulier, doit avoir été telle, d'après ce système, qu'une intelligence progressive de l'Évangile se trouve absolument exclue. Il a dû recevoir, avec sa mission spéciale, en même temps la direction et l'instruction suffisante pour la remplir.

Aujourd'hui la science ne se contente plus d'un expédient qui tranche les difficultés sans les résoudre, et qui, à vrai dire, écarte toutes les discussions sérieuses par la question préalable. La psychologie et l'histoire sont rentrées dans leurs droits souvent méconnus et les faits qui nous sont racontés par les apôtres eux-mêmes ou par leurs disciples nous montrent clairement que les choses ne se sont pas tout à fait passées comme on se l'imaginait au gré d'une théorie. Nous voyons qu'incessamment de nouvelles révélations leur sont adressées; qu'avec leur secours ils arrivent à une appréciation plus adéquate de la pensée évangélique; qu'ils se consultent et s'éclairent par de mutuelles communications; qu'ils conservent leur indépendance spirituelle, leur individualité plus ou moins fortement accentuée l'un vis-à-vis de l'autre.

Nous avons déjà eu l'occasion de relever ces faits et d'autres pareils, et nous ne nous y arrêterons pas pour le moment. Quant à Paul, en particulier, il déclare, il est vrai, n'avoir point appris ce qu'il enseigne de la bouche de ses collègues; il affirme qu'il ne relève d'aucun d'entre eux (Gal. I. 11, ss.; 2 Cor. XI. 5); mais il atteste aussi avoir reçu, à plusieurs reprises des révélations spéciales et nouvelles (2 Cor. XII. 1, etc.); il ne nous cache pas qu'il y a des nuances d'opinion entre lui et d'autres disciples, nuances qui lui paraissent être assez marquées pour qu'il juge à propos d'en parler publiquement (Gal. II. 12). Mais il y a plus : il proclame le progrès, dans l'intelligence tout aussi bien que dans la charité, comme la condition fondamentale de la vie chrétienne (Éphés. IV. 11-16, etc.); il déclare positivement n'avoir pas atteint encore le but et comprend son devoir de le poursuivre sans relâche (Phil. III. 12); il qualifie son savoir et son enseignement de fragmentaire et incomplet, et assure qu'ils resteront tels jusqu'au grand jour de la révélation finale (1 Cor. XIII, 10); il oppose le degré d'intelligence auquel l'homme peut parvenir ici-bas à celui qui lui est réservé dans l'autre vie, comme le *croire* est opposé au *voir* (2 Cor. V. 7), et partout, non-seulement en fait de jouissances spirituelles ou de perfection morale, mais encore en tant qu'il s'agit de comprendre les éternels décrets de la sagesse de Dieu, il voit devant lui la perspective d'un progrès incommensurable qui provoque et soutient ses efforts, mais qui les lasse et les trahit en même temps. (Rom. XI. 33, etc.)

Une saine théorie psychologique ne trouvera donc pas impossible que Paul ait mis un certain temps à élaborer dans son esprit les convictions que le souffle de Dieu, qui l'avait touché dans le moment décisif, pouvait lui avoir inspirées. L'échafaudage de la méthode, la disposition des matériaux, les secours de l'argumentation, l'exposition des preuves, la

liaison des parties, les armes de la polémique, et mille choses pareilles qui sont indispensables, nous ne dirons pas seulement dans un vaste système solidement édifié, mais dans une vie entièrement consacrée à la discussion, à la prédication, à toutes les formes de l'enseignement; tout cela sera bien le fruit d'un travail long et consciencieux, d'une étude laborieuse et réitérée, et comme personne ne peut déterminer au juste, dans une étude de cette nature, où commence le travail sur le fond, où finit celui sur la forme, nous serons amenés naturellement à regarder Paul comme l'auteur de son système, tel qu'il est devant nous, et certes pour qui saura le comprendre, l'apôtre ne risquera rien à se charger de toute responsabilité personnelle à cet égard.

Nous n'aurions pas dû insister ici sur ce point de vue; il était donné d'avance par celui de notre ouvrage historique tout entier. L'ancien point de vue, celui qui se qualifie d'orthodoxe, n'est conséquent avec lui-même qu'autant qu'il s'impose la loi de ne jamais parler ni de Paul, ni de Pierre, ni de Jacques, ni de Jean, mais exclusivement du Saint-Esprit comme du seul auteur de toute la Bible, idées et lettres comprises. Dès que cette règle est méconnue, dès qu'on prononce un nom propre d'homme pour le faire servir de témoin à la pensée divine, on se trouve sur le terrain de la psychologie et l'on doit accorder que ce que nous lisons est le fruit d'un travail intellectuel humain, que cette pensée a traversé avant d'arriver à nous.

Mais pour notre but pratique, c'est-à-dire pour l'histoire du dogme chrétien et pour l'exposition que nous allons commencer, la question n'est pas là. Car le travail préparatoire que nous supposons avoir dû être fait par Paul pour la construction définitive de sa théologie, nous affirmons qu'il était terminé depuis longtemps à l'époque où commence la série des épîtres qui doivent nous servir de sources. Nous pourrons

donc les mettre à profit en parfaite sécurité, sans avoir à craindre de mêler ensemble des idées appartenant peut-être à différents stades du développement progressif de leur auteur.

En effet, le plus ancien écrit que nous possédions de Paul, la première épître aux Thessaloniciens a été rédigée au plus tôt en l'an 53; le plus récent, celle aux Philippiens, au plus tard en l'an 64. Cela fait une douzaine d'années pour toute la carrière littéraire de l'apôtre, telle du moins que nous pouvons la constater. Dans ce court espace de temps l'auteur, incessamment en voyage et toujours préoccupé de mille soucis concernant la prospérité de ses églises, n'avait plus le temps d'élaborer un système de théologie; ce système, il l'avait dû édifier avant de se faire missionnaire, il l'avait enseigné avant d'écrire, il l'avait éprouvé dans toutes les phases d'une vie agitée, contre toutes les objections du préjugé judaïque et de la philosophie mondaine, et n'avait point été amené à le juger incomplet ou insuffisant. D'un autre côté, sa conversion est arrivée au plus tard en l'an 39. De là jusqu'à la première épître, il s'est passé un temps assez long pendant lequel il a pu recueillir ses idées, les coordonner, les examiner avec le secours de l'Écriture et les voir à l'œuvre. S'il y a eu progrès chez lui, par exemple dans l'administration des preuves, dans la clarté de l'exposition, dans l'expression des formules, dans le choix des termes, dans la richesse des idées mêmes, tout cela se trouvera en deçà du commencement de la période qui a produit les épîtres. Nous pourrions admettre que le prédicateur, vers la fin de la première période, a pu offrir à ses auditeurs un enseignement plus complet, une démonstration plus précise, une théologie plus systématique qu'au commencement, mais nous ne voyons nulle part que l'écrivain, dans la seconde période, ait eu à dépasser, en quoi que ce soit, son point de départ.

Tout le monde n'a pas été de notre avis à ce sujet. On a

relevé ce fait que Paul ne produit sa christologie spéculative que dans les épîtres les plus récentes; on a pu en conclure que ces épîtres ne sont pas authentiques ou du moins que dans ce dogme, resté d'ailleurs incomplet au gré des théologiens, ses successeurs, il s'est élevé graduellement à des idées plus étendues et plus précises. Cela serait possible, qu'il n'en faudrait pas moins reconnaître que les épîtres les plus anciennes en contiennent déjà toutes les prémisses et même plus d'une thèse très-explicite qui en fait partie, plus d'un terme dogmatique qui ne s'explique qu'en les supposant.

Il y a un autre point encore au sujet duquel on pourrait être tenté de parler d'un progrès dans les épîtres mêmes. C'est dans les espérances eschatologiques auxquelles l'apôtre est assez fréquemment ramené. On a prétendu que dans les premiers temps il caressait encore le matérialisme judaïque, tandis que plus tard il se serait affranchi de cette influence. Il est vrai que les tableaux empruntés à l'eschatologie messianique des juifs se trouvent chez Paul à côté des inspirations d'un spiritualisme très-prononcé. Mais ces deux tendances ne se rangent pas l'une après l'autre dans un ordre chronologique, comme nous le ferons voir en temps et lieu. Paul était, comme ses collègues, le fils de son siècle et de son peuple; les peintures dont son imagination avait été nourrie sur les bancs de l'école ne s'effacèrent jamais complétement dans son esprit; mais l'élément nouveau, l'élément chrétien, la vie du sentiment et du devoir, tempéra la vivacité de leurs couleurs et y joignit plus qu'il n'y substitua des images nouvelles mieux en harmonie avec le mysticisme de l'Évangile. Cette combinaison, qui en théorie peut nous paraître illégitime, devrait d'autant moins nous étonner, qu'elle existe plus ou moins chez nous tous et qu'aujourd'hui encore le sens spirituel de nos espérances chrétiennes n'a pas brisé entièrement son enveloppe bigarrée.

CHAPITRE V.

De la justice.

Nous ne serons point étonnés de trouver à la base même du système théologique de Paul une proposition purement et simplement empruntée au Mosaïsme. En passant sous la bannière de l'Évangile il n'avait pas dû commencer par rejeter le fond même de sa foi antérieure comme une erreur et un mensonge. Un pareil acte de répudiation pouvait convenir à un païen, à un idolâtre. Pour le juif converti, le judaïsme reposait toujours sur une révélation divine; l'Évangile ne débutait point par faire divorce avec la loi. Paul, devenu chrétien, devait sans doute comprendre et envisager les rapports des deux dispensations autrement que n'avait pu le faire le disciple de Gamaliel; mais il ne cessait pas de reconnaître qu'il y avait là des liens d'union et de parenté, des vérités et des axiomes communs, et avant tout le même Dieu.

Nous disions donc que le point de départ de la théologie évangélique, telle que Paul l'a formulée, est une proposition empruntée au judaïsme. Nous ajouterons qu'elle avait aussi dans ce dernier une importance capitale. *La condition de la félicité est la justice,* tel est l'axiome fondamental des doctrines de l'Ancien-Testament, tel est aussi la base sur laquelle s'édifie, au point de vue dialectique, la théorie religieuse développée et appliquée dans les épîtres du grand apôtre.

On ne s'arrêtera pas ici au fait, bien connu d'ailleurs, que la loi écrite et les prophètes n'ont point offert au peuple israélite la perspective d'une rémunération au delà du tombeau. Toujours est-il qu'ils excitaient et soutenaient l'énergie morale de la nation par des promesses faites au nom de Dieu pour

l'avenir. De terrestres, de politiques qu'elles avaient été dans le principe ces promesses s'élevèrent plus tard à un ordre de choses différent, et dans le siècle apostolique, sans s'être complétement spiritualisées, elles étaient généralement rattachées, et par l'enseignement des écoles et par les croyances populaires, à la vie future et à l'apparition d'un monde plus parfait et plus heureux. La foi religieuse du judaïsme, surtout vers ces derniers temps, avait trouvé dans ces espérances son expression la plus élevée et la plus chère.

Ces mêmes espérances l'Évangile les adopta et les confirma en les élevant à sa sphère, en les spiritualisant graduellement. Il adopta aussi la condition que le mosaïsme avait mise à la réalisation de ces promesses, la nécessité de la justice. Mais c'est dans l'appréciation de cet unique moyen d'arriver à la félicité, dans la définition qu'il en donna, dans l'exposé du rapport particulier qu'il établit entre lui et les faits évangéliques que Paul se fraya une route à lui et toute nouvelle, dans laquelle nous allons le suivre.

Rappelons encore une fois succinctement ce que le judaïsme entendait par la *justice* (צְדָקָה, δικαιοσύνη). Il ne faut point appliquer à ce mot la valeur qu'il a dans notre langage civil. C'est par l'idée de la théocratie qu'on en trouve la véritable signification. Les hommes placés en face de Dieu comme les sujets vis-à-vis d'un roi, doivent s'efforcer d'accomplir tout ce qui est exigé d'eux. Leurs actes doivent répondre exactement à la volonté souveraine dont ils relèvent. Il ne s'agit pas des motifs de ces actes, des sentiments qui les dictent ou qui les accompagnent, il s'agit exclusivement du résultat de fait. Si ce dernier est conforme en tout au commandement qui l'a provoqué, il constitue la justice, c'est-à-dire la perfection légale. C'est à cette perfection légale, extérieure, et pour ainsi dire matérielle qu'aspirait le judaïsme (Rom. IX. 31); la loi est appelée, d'après le but ainsi compris, une loi de justice,

νόμος δικαιοσύνης; l'individu était censé devoir et pouvoir atteindre ce but, s'approprier cette qualité, la faire sienne enfin (ἰδίαν, Rom. X. 3), par ses forces et son mérite.

Voilà ce que Paul avait appris sur les bancs de l'école (Phil. III. 4 ss.). Le but idéal de sa vie était l'accomplissement ponctuel de la loi; son ardeur, son courage se soutenaient par l'espoir de mériter aux yeux de Dieu la qualification de juste et de gagner ainsi des titres à la félicité. Or, il faut remarquer que ce principe d'un rapport intime entre la justice actuelle et le bonheur futur n'a rien qui choque la raison ou qui soit contraire à l'idée de Dieu. S'il y a erreur quelque part dans l'usage qu'on en faisait, ce n'est pas au moins dans la théorie. Aussi Paul ne le renie-t-il pas. Il proclame toujours que c'est l'accomplissement de la loi, positive ou naturelle, qui vaudra à l'homme la déclaration de la satisfaction de Dieu, et la perspective d'une glorieuse récompense (Rom. II. 13 ss.). Il répète toujours qu'à moins d'être juste personne ne peut prétendre à participer à l'héritage céleste (1 Cor. VI. 9).

CHAPITRE VI.

Du péché.

A côté de ce principe, la théologie de Paul en place un second qui est tout aussi fondamental, et qui avec l'autre engendrera le système tout entier. Le premier, tout théorique, avait été puisé dans la notion de Dieu; le second, tout historique, s'appuie sur l'expérience et sur la conscience. A eux deux ils constituent une antinomie d'autant plus désespérante qu'elle n'arrête pas simplement la logique comme d'autres

antinomies constatées par la raison, mais qu'elle frappe l'homme dans ses intérêts les plus élevés et lui donne la perspective de quelque chose de bien plus triste que le doute ou l'erreur. C'est çette antinomie, enfin, que l'Évangile, à défaut de toute autre philosophie, est destiné à résoudre.

Le principe théorique disait qu'aucun homme ne saurait obtenir la félicité à moins d'être juste. L'expérience historique proclame immédiatement le fait qu'aucun homme ne possède cette justice, que tous au contraire, sans exception, sont dans un état de péché, c'est-à-dire, en défaut vis-à-vis de Dieu.

Nous venons de dire que, pour Paul, ce second principe générateur de la théologie évangélique s'appuie sur l'expérience. En effet, nulle part il ne le démontre spéculativement ou en partant de quelque prémisse théologique. Pour l'établir, il en appelle tout simplement aux observations que tout homme peut faire sur ceux qui l'entourent et plus particulièrement à la conscience intime d'un chacun. Pour faciliter à tous cette étude aussi pénible dans ses résultats qu'instructive pour ceux qui la prennent à cœur, l'apôtre divise les hommes en deux classes, selon qu'ils ont reçu ou non une loi positive de la main de Dieu (οἱ ἄνομοι, οἱ ὑπὸ νόμον, 1 Cor. IX. 20, ss.; Gal. IV. 5); en d'autres termes, les juifs et les païens, et il applique ensuite sa thèse aux deux catégories. (Rom. I et II.)

Il est vrai, dit-il, que les païens n'ont point reçu de loi positive, c'est-à-dire, révélée à une époque particulière de l'histoire; mais pour cela ils n'échappent point à la responsabilité envers Dieu à l'égard de leurs péchés; car, à défaut d'une pareille loi, ils en ont reçu deux autres, également divines, qui peuvent leur en tenir lieu, savoir celle qui se manifeste dans la nature et celle qui parle dans leur conscience. Par la première, ils pouvaient apprendre à connaître Dieu,

créateur sage et tout-puissant, se révélant incessamment dans ses créatures (Act. XIV. 15—17. Ch. XVII. 24—28. Rom. I. 20); par la seconde, ils devaient reconnaître l'obligation de l'adorer et les moyens de lui plaire (Rom. II. 15. Ch. I. 32). Cela constituait pour eux une loi, un νόμος (Rom. II. 27) tout à fait analogue à celui des juifs, et par sa source et par son but. Cependant ils n'ont point profité de ces révélations; ils ont adoré la créature au lieu du créateur, et sont tombés par suite de cette erreur dans la plus hideuse corruption morale; en perdant Dieu, ils se sont perdus eux-mêmes et ont contracté ainsi vis-à-vis de Dieu une dette incommensurable (Rom. I. 23—32. Éph. IV. 17—19). Ainsi, quoiqu'ils soient ἄνομοι dans le sens simplement historique du mot, tel que nous l'avons constaté plus haut, il est pourtant question pour eux d'une transgression coupable de la loi divine, leurs péchés sont tout aussi bien une ἀνομία dans le sens positif et moral (2 Cor. VI. 14. Rom. VI. 19. Tit. II. 14), que ceux des possesseurs de la loi écrite.

Quant aux juifs, leur culpabilité est plus évidente encore. La connaissance de la volonté de Dieu leur a été rendue si facile que leurs transgressions n'ont point d'excuse. Plus leur loi était explicite, plus elle entrait dans tous les détails du devoir, moins ils peuvent prétexter leur ignorance pour couvrir leurs péchés. Et pourtant l'expérience prouve que les juifs aussi n'ont pas accompli la loi. Car d'un côté ils en ont méconnu l'esprit, ils l'ont faussée en s'attachant à une pratique purement extérieure, en la réduisant à un *opus operatum*, comme se serait exprimée la théologie scolastique; de l'autre côté, il leur a été impossible de ne point négliger une fois une petite parcelle de ces innombrables commandements que renferme la loi et dont l'accomplissement cependant devait être parfait et sans aucun défaut (Rom. II. 1—3; v. 21-24).

Il demeure donc établi que tous les hommes, à quelque sphère religieuse ou nationale qu'ils appartiennent, sont pécheurs : πάντες ὑφ' ἁμαρτίαν εἰσί (Rom. III. 9; comp. 19).

Il s'ensuit naturellement qu'aucun n'a un titre à faire valoir pour obtenir la félicité. La condition n'étant pas remplie, la promesse divine reste sans objet et sans effet; l'humanité entière a perdu son plus grand bien, son espérance, ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Rom. III. 23).[1]

A ce qui vient d'être dit nous ajoutons une seule remarque. Paul ne parle, à son point de vue historique, que de juifs et de païens, mais il est facile de voir que tout ce qu'il dit est également applicable aux hommes qui ne seraient point compris extérieurement dans l'une ou l'autre de ces deux catégories. Les considérations psychologiques auxquelles l'apôtre va se livrer, le prouvent surabondamment, et à vrai dire ces termes de juifs et de païens, quoique empruntés à des faits positifs de son temps, ont aussi leur signification abstraite et générale qui les rendra toujours propres à une théologie qui est elle-même parfaitement indépendante des circonstances.

Ce fait du péché[2] une fois posé comme état général et habituel de l'homme, la question de sa cause et de son origine se présente naturellement. L'apôtre a dû, lui aussi, l'aborder; il l'a résolue et la fait entrer comme une partie

1. Le sens de ce passage, très-mal rendu par Luther et d'autres traducteurs, doit être déterminé par celui du mot δόξα, dont nous parlerons plus bas (ch. XXII). C'est la gloire divine, celle qui appartient à Dieu, et non celle que nous *devrions avoir* à la face de Dieu, c'est-à-dire un mérite et l'éloge qui en résulte.

2. Nous n'énumérerons pas ici les passages dans lesquels se rencontrent les termes ἁμάρτημα, ἁμαρτία, παράπτωμα, etc. Nous les retrouverons tous dans le cours de l'analyse que nous aurons à faire, dans les pages suivantes, des idées théologiques qui s'y rattachent.

très-essentielle dans l'économie de son système. Il se livre à une étude psychologique de la nature humaine, et voici les découvertes qu'il y fait.

Dans la nature de l'homme[1], au point de vue moral, deux principes sont en activité, hostiles l'un à l'autre, l'un bon, l'autre mauvais. Le premier, c'est l'esprit, πνεῦμα, le dépositaire des notions religieuses naturelles, de la connaissance de Dieu, de sa volonté, de la loi morale; c'est à lui que s'adresse toute manifestation divine, toute impulsion à agir selon la volonté de Dieu ou, ce qui revient au même, selon la loi morale. Ce principe est le mobile et la condition d'une vie agréable à Dieu, d'une vie de justice comme dit Paul; d'une vie vertueuse, comme nous dirions aujourd'hui. Le second principe, c'est la chair, σάρξ. C'est en toutes choses le contraire du précédent; c'est en général l'ensemble de tout ce qui est en opposition avec l'être et la volonté de Dieu; c'est de lui que vient toute impulsion d'agir contrairement à la loi morale; il est le mobile et la cause de l'injustice et du vice : ce que nous appelons la sensualité, ne répond donc qu'imparfaitement à la notion de la chair.[2]

Ces deux principes sont dans une guerre continuelle l'un contre l'autre. Si, par moments, l'un des deux paraît terrassé ou enchaîné, jamais ni l'un ni l'autre n'est anéanti; ils conservent toujours quelque force de résistance et quelque espérance de victoire. Ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται (Gal. V. 17). Malheureusement le bon principe, dans cette

---

1. Voyez J. Boyer, Essai sur l'anthropologie de S. Paul. Str., 1850. J. T. Ensfelder, Sur les principes de liberté morale professés par S. Paul. Str., 1830.

2. Une série de formules, que nous noterons en passant, dérive de cette double thèse psychologique. Κατὰ σάρκα (κατὰ πνεῦμα) ζῆν, περιπατεῖν, εἶναι; τὰ τῆς σαρκὸς (τοῦ πν.) φρονεῖν, ἐν σαρκὶ (ἐν πν.) εἶναι (Rom. VIII. 4. 5. 6. 8. 9. 13).

lutte incessante qu'il soutient contre le mauvais, succombe habituellement ou au moins n'arrive jamais à conquérir l'empire sur lui d'une manière durable.

Le terme de ἐπιθυμεῖν, qui vient d'être employé d'une manière générale pour les deux tendances opposées, sert plus particulièrement à désigner la mauvaise, partout où il est employé dans un sens éthique. Chaque mouvement de la chair, chaque velléité d'action de sa part est une ἐπιθυμία, un désir, une convoitise, un appétit, dans le mauvais sens du mot (Rom. VI. 12; XIII. 14; 1 Thess. IV. 5; Tit. III. 3, etc.). Les épithètes qui accompagnent ordinairement ce terme, constatent suffisamment sa portée. Cette ἐπιθυμία σαρκὸς (Gal. V. 16. 24; Éph. II. 3) est mauvaise, κακή (Col. III. 5), insensée, ἀνόητος (1 Tim. VI. 9), en tant qu'en contradiction avec l'intérêt bien entendu de l'homme, par conséquent une ἐπιθυμία ἀπάτης, trompeuse (Éph. IV. 22), malheureusement naturelle à notre cœur (καρδίας, Rom. I. 24) et partant caractéristique pour le monde dans son état naturel, κοσμική (Tit. II. 12).

Chaque victoire de la chair sur l'esprit est un péché, ou pour mieux dire on appelle péché tout acte pour la consommation duquel la chair a dû préalablement remporter une pareille victoire. Ces victoires venant à se répéter plus fréquemment en deviennent d'autant plus faciles; la chair finit par avoir un ascendant sur l'esprit, à exercer une domination qui ne lui est plus guère contestée; la ἁμαρτία, de fait isolé qu'elle était, devient une habitude, une tendance, une disposition générale (*Sündhaftigkeit*). Cette disposition est malheureusement la condition ordinaire de l'homme. Dans son développement naturel, et tant qu'il reste livré à lui-même, il est sous l'empire de la chair, il est l'esclave du péché. Le combat est généralement inégal et l'esprit n'arrive nulle part à conquérir la suprématie définitive et assurée qu'il devrait exercer; c'est

tout au plus si de loin en loin ses efforts sont couronnés d'un succès passager, et qui par cela même n'a aucune valeur: 'Εγὼ σαρκικός εἰμὶ, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Rom. VII. 14).

Paul ne perd jamais de vue cette idée fondamentale de sa psychologie religieuse, mais les termes dont il se sert dans l'application, et dans les discussions théologiques, varient de plusieurs manières et semblent avoir pour points de départ des conçeptions différentes. En effet, puisqu'il s'agit d'un combat intérieur, d'une espèce de scission entre les facultés d'un même individu, ce dernier peut avoir conscience de lui-même de deux manières. Le moi peut comprendre la personne tout entière et contenir ainsi en lui-même la scission ou le combat (Rom VII. 25), ou bien le moi se reconnaît comme l'élément spirituel et supérieur, et se sépare comme tel de l'élément inférieur et charnel comme de quelque chose qui lui est étranger, v. 17. 20. 24; ou enfin le moi peut être considéré comme la personnalité déjà vaincue par le péché, et ayant perdu pour ainsi dire la meilleure part d'elle-même, v. 18. Cette dernière façon de parler est l'expression de l'expérience commune; la première se base sur l'étude psychologique que l'homme fait sur lui-même, la seconde enfin résulte du point de vue religieux et chrétien. C'est à cette dernière formule que se rattache cette autre, d'après laquelle l'apôtre parle d'un homme intérieur (ὁ ἔσω ἄνθρωπος, Rom. VII. 22; 2 Cor. IV. 16; Éph. III. 16), c'est-à-dire, l'être personnel méritant véritablement le nom d'homme, mais caché ou comprimé par quelque chose d'extérieur ou d'étranger.

Voici une autre série de termes qui se rattachent au même fait psychologique et d'une manière nouvelle. L'esprit et la chair peuvent être considérés tous les deux comme ne se déterminant pas eux-mêmes, mais comme placés sous l'empire d'une loi extérieure. L'esprit est sous la loi de Dieu, νόμος

θεοῦ, la chair sous la loi du péché, νόμος ἁμαρτίας, v. 25. La première s'appelle aussi la loi de la raison, νόμος τοῦ νοός,[1] la seconde la loi des membres, νόμος τῶν μελέων, les membres étant les organes de la chair dans la consommation des actes inspirés par celle-ci, comme la raison est l'organe de l'esprit auquel Dieu s'adresse pour faire prévaloir sa volonté. Ces expressions, loi du péché, loi des membres, sont créées évidemment pour les besoins du parallélisme. Le rapport fondamental tel que nous l'avons trouvé plus haut n'est pas changé par ces diverses formules qui ne diffèrent des précédentes que, parce qu'elles signalent des causes plus prochaines de l'antagonisme intérieur. Mais on aurait tort de vouloir conclure de ces termes, μέλη ou σῶμα τῆς σαρκὸς (Col. II. 11), ou τῆς ἁμαρτίας (Rom. VI. 6), que Paul rattache le péché à la matière même de la chair, ce qui conduirait nécessairement au manichéisme, c'est-à-dire au système qui proclame l'antagonisme radical, le dualisme absolu entre la matière et l'esprit, comme entre deux éléments d'origine différente. Paul ne va pas au delà de la simple observation anthropologique que nous avons constatée, et dans cet endroit de son système, moins encore qu'ailleurs, il n'a garde de se perdre dans les régions d'une métaphysique plus ou moins périlleuse. Il s'en tient à l'opposition entre l'homme

1. Le mot νοῦς a différentes significations ; c'est d'abord tout simplement la faculté que nous appelons l'entendement (*Verstand*), sans aucune appréciation morale de ses fonctions, la façon de penser, la direction de l'esprit (Rom. I. 28. XIV. 5. Éph. IV. 17. Phil. IV. 7. 1 Tim. VI. 5. 2 Tim. III. 8. Tit. I. 15) ; dans un cas particulier, il désigne l'action libre et spontanée de l'esprit humain en opposition avec un état d'extase (1 Cor. XIV. 14 ss.). Dans une série d'autres passages, il se rapporte aux dispositions morales (*Gesinnung*), à la manière d'agir, aux principes éthiques (Rom. XII. 2. Éph. IV. 23. 1 Cor. I. 10). Nous venons de le voir opposé à σάρξ (Rom. VII. 23. 25), comme représentant l'élément spirituel dans l'homme ; ailleurs il se combine avec ce mot, νοῦς τῆς σαρκὸς (Col. II. 18), pour désigner l'élément ou la tendance charnelle. Νοῦς Χριστοῦ (1 Cor. II. 16) est sans doute l'intelligence approfondie de l'Évangile.

naturel et Dieu; κατὰ ἄνθρωπον est l'équivalent de κατὰ σάρκα et est opposé à κατὰ θεόν.

Si l'on s'en tient à l'idée d'une loi de Dieu qui dirige l'esprit, le fait que ce dernier triomphe de la chair apparaît naturellement comme un acte d'obéissance à cette loi et une vie réglée par elle est une vie pour ou selon Dieu (ζῆν τῷ θεῷ), Gal. II. 19. Dans ce cas que nous posons ici hypothétiquement, le Moi se sait uni à Dieu, et rien ne s'oppose à la pratique de la loi divine. Au contraire, lorsque c'est la chair qui domine, lorsque ce sont les sens et les passions qui se posent comme un but, c'est un ζῆν ἑαυτῷ (2 Cor. V. 15; Rom. XIV. 7).

Il est une dernière variation dans la terminologie : Tantôt la chair est dépeinte comme trop puissante, comme victorieuse (Rom. VII. 23), tantôt elle est représentée comme trop faible pour suivre l'impulsion de l'esprit (Rom. VI. 19, comp. Matth. XXVI. 41). On voit de suite qu'au fond cela revient au même.

Nous terminerons par une observation qui peut paraître superflue après tout ce qui précède, mais que nous ne voulons pas négliger, parce que Paul la fait lui-même expressément. Cette universalité du péché, déplorée par l'apôtre, n'est pas seulement le caractère de la génération qu'il avait devant les yeux; il n'imite pas les moralistes, les prédicateurs ou les auteurs de satires, qui ont souvent représenté leurs contemporains comme plus pervertis que leurs pères. Il déclare positivement que tous les hommes qui ont jamais vécu, depuis le premier, se sont trouvés dans le même état moral, πάντες ἥμαρτον (Rom. V. 12).

Maintenant il s'agit encore de constater les effets et les conséquences qui résultent pour l'homme de cet état de péché. En partie ils se manifestent actuellement et dès ici-bas, en partie ils le menacent dans l'avenir.

Dans le moment présent, l'homme pécheur peut se trouver dans deux positions très-différentes qui correspondent à deux degrés distincts de la connaissance qu'il a de lui-même et par suite aussi de la misère morale qui en résulte.

L'un reconnaît ses péchés et cherche à en éviter la répétition; il fait des efforts pour en combattre le principe, mais incessamment la victoire lui échappe dans des moments de faiblesse et d'assoupissement, il succombe de nouveau et précisément lorsqu'il s'y attendait le moins : il connaît le bien, il le veut et le désire, mais il ne trouve point en lui la force nécessaire pour le poursuivre et l'atteindre, ou plutôt il se heurte contre une force plus grande qui brise sa volonté et la paralyse. C'est ce combat sans cesse renouvelé et sans cesse aboutissant à des défaites que l'apôtre décrit si éloquemment Rom. VII. 15—23. De là naît un sentiment profondément amer et douloureux, une sorte de désespoir qui plongera l'homme dans un abîme de misère (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! v. 24) ou qui le conduira à l'abrutissement de l'indifférence.

Et c'est là l'autre degré de la connaissance morale dont nous parlions tout à l'heure. Celui qui est assez malheureux pour descendre aussi bas, n'ose même plus essayer de résister contre le mal. Il est insensible (ἀπηλγηκὼς ἑαυτόν, Éph. IV. 19) à la honte du péché, sourd à la voix de la conscience, inaccessible à des conseils salutaires; il se trouve en un mot dans un état d'engourdissement, de léthargie morale, qui mérite bien le nom de la mort (νεκρὸς ἐν τοῖς παραπτώμασι Col. II. 13; cp. Éph. II. 1. 5. ἀπηλλοτριωμένος τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, Éph. IV. 18).

L'avenir amènera des conséquences plus terribles encore; il se présente dès à présent sous les couleurs les plus sombres. Celui qui s'est éloigné de Dieu, sans pouvoir ou sans vouloir franchir l'abîme qui le sépare de lui, comment se présentera-t-il

devant son juge ? S'il ne parvient pas à remplir tous les devoirs que la loi de Dieu lui prescrit, celle-ci ne le frappe-t-elle pas d'avance d'une malédiction (κατάρα, Gal. III. 10) à laquelle il ne saurait échapper ? A plus forte raison cette malédiction sera terrible pour celui qui l'aura provoquée par son insouciance. Dans l'un comme dans l'autre cas, la félicité promise à celui qui aurait accompli en tous points les divins commandements, sera nécessairement refusée, perdue. C'est le contraire qui se présente en perspective à l'homme pécheur.

Dieu, dans sa justice, ne peut que punir. Cette nécessité est désignée par un terme anthropomorphique, emprunté à l'Ancien-Testament, qui en contient beaucoup de ce genre, par le mot de colère, ὀργή, dans l'appréciation duquel il faut cependant éloigner toute idée de passion ou d'affection humaine. On dirait mieux la justice réprobatrice de Dieu (Rom. I. 18; II. 5, 8; III. 5; Éph. V. 6; Col. III. 6, etc.). Or, puisque nous sommes tous pécheurs, et que la conscience morale, dès sa naissance, amène avec elle la conscience de la coulpe déjà contractée ou, en d'autres termes, puisque par le jeu naturel de nos forces la chair l'a déjà emporté sur l'esprit avant que notre conscience nous ait même appris à connaître l'antagonisme de ces deux éléments, il s'ensuit que dans notre état naturel, et au début même de notre existence consciente, nous nous trouvons déjà sous le coup de cette réprobation de Dieu, ou comme dit l'apôtre, nous sommes les enfants de sa colère : ἐσμὲν τέκνα φύσει ὀργῆς (Éph. II. 3).[1]

---

1. En présence de ce qui est dit Rom. V. 13 sur la nécessité de l'intervention d'une loi pour qu'il y ait péché, il nous est impossible de traduire cette phrase par celle-ci : nous sommes par notre naissance même les enfants de la malédiction. Il y a, pour établir le sens du mot φύσις, un passage parallèle très-explicite (Rom. II. 14), où il signifie également, et aussi en vue de l'état moral, le développement naturel des facultés en tant qu'elles ne sont pas dirigées par la loi positive.

La punition réservée au pécheur est nécessairement la privation de la félicité qui était promise pour le cas contraire. Cette qualification toute négative est rendue par différents termes qui rappellent également l'idée de la mort: Τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (Rom. VI. 23; cp. v. 16; VII. 5 ss. 2 Cor. VII. 10, etc.); ἀποθνήσκειν (Rom. VIII. 13); ἀπόλλυσθαι (Rom. II. 12); ἀπώλεια (Phil. III. 19); τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία (1 Cor. XV. 56), et d'autres que nous retrouverons. Dans le dernier passage, l'image de l'aiguillon est empruntée à l'usage du laboureur de faire marcher les bêtes attelées à la charrue au moyen d'un instrument pointu. Elle revient donc à dire que le péché excite la mort, celle-ci étant considérée comme une puissance agissant sous la pression d'une force qui la met en mouvement. Enfin l'homme, dans son état naturel, reconnaît qu'il se trouve dans une condition qui le conduit à sa perte et le σῶμα τοῦ θανάτου (Rom. VII. 24) n'est pas le corps physiquement mortel, mais la disposition qui par le péché conduit à la damnation.[1]

Car on comprend de suite qu'il n'est pas ici question de la mort physique ou plutôt que l'idée de l'état malheureux, tant actuel que futur du pécheur, ne s'épuise pas par le fait de la cessation de la vie présente. Cependant les termes que nous venons d'énumérer sont bien réellement empruntés dans l'origine au phénomène de la mort naturelle. A l'époque où le peuple hébreu avait commencé à former son langage religieux, la mort lui apparaissait comme la fin définitive de l'existence; le séjour triste et morne des ombres dans le Schéol, sans joies ni peines, ainsi que sans espoir, ne méritant pas d'être appelé du nom de vie. Aussi rien de plus effrayant pour les anciens israélites que la séparation de cette terre; rien de plus

---

1. Voyez, en général, sur tout ce paragraphe : E. Ehrhardt, Sur le sens du mot Θάνατος dans le N. T. Str., 1837.

désirable qu'une vieillesse prolongée, des adieux retardés aussi longtemps que possible. Pour eux l'idée de vie correspondait donc tout naturellement avec celle de bonheur; la mort était le symbôle de toute espèce de mal. Lorsqu'enfin la puissance de l'espérance messianique, développant toutes ses conséquences, eut fait naître et propager la croyance à la résurrection et à une rémunération au delà du tombeau, l'ancienne terminologie, légèrement modifiée quant à son sens, pouvait servir encore à marquer les deux conditions si essentiellement différentes de la vie à venir. Les noms de vie et de mort s'y appliquaient à merveille, le premier désignant tout autre chose que la simple affirmation d'une continuité d'existence physique, le second n'ayant pas du tout pour but de nier cette continuité. Toute l'horreur que l'aspect du tombeau avait autrefois inspiré aux anciens, se concentrait maintenant dans l'idée d'être exclu du royaume messianique; la participation à ce dernier semblait ne pouvoir être mieux comparée qu'à la suprême satisfaction qu'on avait jadis éprouvée en se voyant sauvé d'un danger qui menaçait l'existence, ou en jouissant d'une heureuse vieillesse dont les jours paisibles paraissaient devoir se prolonger indéfiniment. Ainsi la vie, ce fut la félicité; l'absence de celle-ci fut nommée la mort.

Cette dernière expression se justifie encore sous un autre point de vue. Après le changement survenu dans les idées eschatologiques, la mort physique, qui avait été d'abord si terrible à tous parce que derrière elle il ne leur apparaissait aucune perspective, conservait cet aspect ou plutôt devenait plus affreuse encore pour ceux qui avaient à attendre une condition positivement malheureuse, tandis que pour les autres, l'espérance qui les remplissait neutralisait d'avance les angoisses du moment fatal. Pour les uns la mort était le chemin du bonheur; aux autres l'avenir apparaissait comme une mort sans fin.

La mort avait été ordonnée par Dieu dans le commencement[1] comme châtiment de la transgression de sa volonté. Il est vrai que cette peine n'avait été formulée comme une menace qu'en vue d'un péché particulier et défini. Mais cette même peine fut ensuite appliquée, sans nouvelle promulgation, à tous ceux qui avaient péché en quoi que ce fût. Les transgressions étaient variées à l'infini dans leur objet et dans leur forme ; la peine restait la même pour tous, tous étant également désobéissants et condamnables (Rom. V. 12, ss.), et la différence des conditions dans lesquelles les individus peuvent être placés vis-à-vis des lois positives de Dieu, tous ne les ayant pas reçues par une promulgation formelle, cette différence ne change absolument rien à leur sort : ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, και ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται (Rom. II. 12) : Ceux qui péchent sans avoir la loi, périront indépendamment d'elle, et ceux qui péchent ayant la loi, seront jugés selon celle-ci.

1. Nous reviendrons encore une fois plus bas, chap. XII, sur le passage Rom. V. 12 ss., que beaucoup de nos lecteurs s'attendaient sans doute à voir discuté ici. Pour le moment, nous n'en signalons que la phrase du 14.e verset, qui rentre dans notre sujet actuel. Paul a en vue ces deux faits que le péché existait avant la loi mosaïque (v. 13), et que dans l'Écriture une pénalité n'est nulle part explicitement établie, depuis la menace faite à Adam (Gen. II. 17) jusqu'à la législation de Sinaï. Les hommes, depuis Adam jusqu'à Moïse, ne péchaient donc point· ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως 'Αδὰμ, à l'instar d'Adam, c'est-à-dire en vue d'une peine promulguée exprès.

CHAPITRE VII.

De la loi.[1]

En présence d'une corruption si universelle et à laquelle se rattachent des suites si funestes, on est naturellement amené à s'enquérir des moyens de remédier à l'une et de prévenir les autres. Toute la théologie est là. Paul, dans l'examen de cette grande question, procède par voie d'exclusion. Convaincu que la racine du mal se trouve dans l'homme même, il arrivait immédiatement à la certitude que celui-ci chercherait en vain dans son propre être, dans ses propres forces et ses facultés, les moyens d'améliorer son état et de se rassurer sur son avenir. En se tournant de ce côté, on ne peut que manquer le but : τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν (Rom. X. 3). Ici ἰδία δικαιοσύνη est la justice relative, à laquelle l'homme peut arriver par ses propres efforts; δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ est la justice absolue demandée par Dieu, et qui seule aurait de la valeur. Entre elles il y a toujours un abîme, et l'on est d'autant plus sûr de ne pas arriver à la seconde qu'on s'acharne davantage à la première.

Le moyen d'arriver au salut ne se trouve donc pas dans l'homme, mais bien hors de lui. Il s'agit de savoir où nous le chercherons. En sa qualité de juif, Paul devait s'adresser

---

1. Ch. A. Crusius, *De usu voc.* νόμος *in ep. P. ad Romanos.* L., 1765. Cless, *Die wahre Lehre des Ap. Paulus vom Gesetze.* Tub., 1779. T. A. Seyffarth, *De vi vocc.* νόμου *et* ἔργων, *ex sermone Pauli rite constituenda.* Vit., 1785. S. T. Wald, *De vera vi voc.* νόμος *in ep. ad Rom.* Reg., 1788. H. Sohier, Recherches sur le sens du mot *loi* dans l'ép. aux Rom. Mont., 1839.

d'abord à la loi de Moïse. Cette loi se présentait à lui comme une révélation divine positive, elle demandait comme telle une obéissance absolue et promettait en revanche la félicité. Mais avant de se poser la question du moyen de salut, Paul avait déjà établi l'universalité du péché. Il avait trouvé que les juifs, malgré la loi, ne se soustrayaient point à la puissance de ce dernier ; lui-même, quoique pénétré des droits et priviléges de la loi, quoique dévoué aux commandements divins, ne se savait pas exempt de péché. Cette expérience à elle seule devait lui faire paraître la loi comme insuffisante, comme impuissante à faire ce qu'on lui demandait, comme inefficace en présence de l'ascendant du péché. Ce fait devait immédiatement se traduire en cette proposition dogmatique, que la loi ne saurait ni garantir ni faire obtenir à l'homme la victoire de l'esprit sur la chair, ni par conséquent l'aider à arriver à la justice, c'est-à-dire à une disposition absolument conforme à la volonté de Dieu, et par suite de cette disposition au salut éternel : ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ Θεῷ (Gal. III. 11 ; cp. II. 16 ; Rom. III. 20 ss., jusqu'à la fin du quatrième chap. Act. XIII. 39).

Voilà la première proposition dogmatique proprement dite que nous rencontrions chez Paul d'après la marche qu'a dû prendre notre exposition. Elle est toute négative comme on voit ; elle ne révèle pas encore la pensée évangélique elle-même, mais elle lui prépare le terrain. Elle est tellement importante non-seulement comme base du dogme, mais comme fait de l'histoire, qu'on nous permettra de nous y arrêter un moment pour approfondir la valeur des termes dont elle se compose.

Avant tout cherchons à nous rendre un compte exact du sens du mot νόμος.

Primitivement ce mot signifie purement et simplement la loi de Moïse, telle qu'elle est contenue dans le Pentateuque, νόμος Μώσεως (Rom. V. 13. 20; 1 Cor. IX. 8 ss., XIV. 34;

Gal. III. 17. 19, etc.), ou même un article spécial de cette loi (Rom. VII. 2).

Cependant les juifs déjà avaient étendu dans leur langage usuel le cercle de cette notion et désignaient par le mot de Loi l'Ancien-Testament tout entier, moins dans le sens littéraire d'après lequel on y joignait «les prophètes» (Rom. III. 21) pour compléter l'idée du volume, que dans le sens théologique, tous les autres livres sacrés étant naturellement regardés comme des corollaires de la législation mosaïque (Rom. II. 13; III. 19, où il y a des citations tirées des Psaumes et d'Ésaïe; X. 4; 1 Cor. XIV. 21, etc.). On peut hardiment affirmer que, dans la plupart des passages de Paul où le mot νόμος est employé dans le sens historique ou littéraire, il s'agit de l'Ancien-Testament entier et non du Pentateuque en particulier. Voyez encore: Rom. II. 17 ss.; Phil. III. 5 ss., et c'est aussi pourquoi νόμος a plus souvent encore la signification *économique*, c'est-à-dire représente tout ce qui tient à l'ancienne dispensation.

Cette application plus ou moins générale du terme n'exerce donc aucune influence sur les dispositions dogmatiques dont nous allons nous occuper. Pour notre sujet il est plus important de constater que Paul, en parlant de la Loi, ne fait aucune différence entre ses divers préceptes quelle que soit leur nature ou leur contenu, mais qu'il les traite comme formant un corps compacte et homogène dont toutes les parties et tous les éléments présentent les mêmes caractères. A notre point de vue chrétien nous avons l'habitude de distinguer dans l'Ancien-Testament une partie morale et une partie rituelle, et de proclamer la première comme explicitement confirmée par l'Évangile, comme subsistant pour l'Église; la seconde comme explicitement abrogée par Christ. Nous n'avons pas à examiner ici jusqu'à quel point et dans quel sens une pareille distinction est légitime et fondée, nous nous bornons à affirmer que Paul ne la fait pas, qu'elle est absolument étrangère à son système.

Celui qui soutient le contraire prouve par cela même qu'il n'a pas compris l'apôtre. Il aurait d'ailleurs bien de la peine à produire un seul passage en faveur de sa thèse; tandis que nous en aurions plusieurs en faveur de la nôtre, si elle avait besoin d'être démontrée de cette manière. Ainsi tout ce qui est écrit dans le livre de la loi est déclaré (Gal. III. 10) également nécessaire et placé sous la garantie d'une même pénalité. Plus loin (v. 21) le rapport de la loi à la justice et au salut, signalé par l'apôtre, affecte la loi tout entière. Enfin (V. 18) la loi est purement et simplement opposée à l'esprit; ce sont deux principes qui s'excluent. Mais il est superflu de continuer les citations; le système dans son ensemble donne le démenti le plus formel à la thèse que nous combattons.

Nous maintenons donc que le disciple de Christ n'a point été amené à modifier la conviction du disciple des pharisiens au sujet de l'indissolubilité et de l'homogénéité absolue de toutes les parties de la loi. Il pouvait être conduit à proclamer la déchéance du code entier, sans en excepter une ligne, mais jamais à faire un triage provisoire de ses prescriptions pour en retenir quelques-unes et sacrifier les autres. Ἔργα νόμου, œuvres de la loi (Rom. III. 20 ss.; IX. 32; Gal. II. 16; III. 2 ss., etc.) sont donc toutes les actions faites en vue des ordres de la loi, des actions légales, sans distinction de ce que nous appelons moral ou rituel. Cette distinction est purement imaginaire. Ce ne sont donc pas seulement les jeûnes, les dîmes, la circoncision et les autres institutions pareilles, mais tout aussi bien les devoirs envers le prochain; et la loi s'appelle νόμος τῶν ἔργων (Rom. III. 27) en tant qu'elle provoque une série d'actions conformes à ses dispositions, en tant qu'elle veut que l'homme agisse d'après certains ordres qu'elle lui donne, et sans distinction de l'objet de ses actes. Οἱ ἐξ ἔργων νόμου ὄντες (Gal. III. 10) sont donc les hommes placés dans une condition telle que leur valeur morale peut ou doit être jugée

uniquement sur la conformité de leurs actes avec la lettre de la loi.

Car le caractère propre de la loi (et c'est là la chose essentielle pour le système), le caractère de la loi est d'être une autorité placée hors de l'homme, une puissance étrangère à sa nature, venant lui présenter et lui prescrire une série de commandements et exigeant une obéissance passive, stricte, absolue, devant être constatée par l'acte qui en résulte, et non par le sentiment qui aura pu dicter cet acte. Pourvu que l'acte se fasse, la loi sera satisfaite; peu lui importera de savoir si l'homme y a été décidé par une heureuse disposition morale ou par la crainte du châtiment. C'est que le νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως (Gal. III. 12), en d'autres termes le critère de la valeur de l'individu d'après la loi n'est pas une qualité de l'âme, mais ὁ ποιήσας ζήσεται, c'est l'acte en lui-même, l'*opus operatum,* qui est l'essentiel (comp. V. 3). La loi est donc un νόμος τῶν ἐντολῶν (Éph. II. 15, cf. Rom. VII. 8—13), parce qu'elle consiste en une série de pareils commandements, dont la raison peut échapper à l'homme, qui peuvent même lui répugner, mais qui sont tous revêtus de ce caractère d'autorité irréfragable que nous venons de signaler. Ces commandements, l'homme les trouve, non peut-être dans son cœur, mais toujours et d'abord dans un livre, dans la lettre de l'Écriture, ἐν γράμμασι (2 Cor. III. 7; Rom. II. 27. 29), c'est-à-dire en tout cas dans une sphère extérieure. A ce point de vue il n'y aura pas la plus légère différence entre les préceptes dits moraux et les ordonnances présumées rituelles.

Mais nous irons plus loin encore. Les raisonnements auxquels Paul se livre au sujet de la loi mosaïque s'appliqueront pour la plupart avec autant de droit et de justesse à toute espèce de loi, non-seulement positive, mais encore à celle que nous appelons la loi naturelle, celle qui se manifeste par la voix de

la conscience (Rom. II. 14. 15 ; VII. 7—25[1], surtout v. 22. 23). C'est que cette dernière se trouve absolument dans le même rapport psychologique avec l'homme que la loi positive. Nous allons examiner ce point plus à fond en suivant les développements de l'apôtre.

Nous constaterons d'abord avec lui l'effet naturel de la loi et son rapport avec le péché. Ici l'expérience nous signale tout de suite deux faits psychologiques qui seront immédiatement convertis en des axiomes de théologie d'une importance majeure : la loi excite au péché ; la loi éveille la conscience du péché.

La tendance charnelle, la propension au péché existe dans l'homme avant la conscience morale[2]. Cette dernière ne nous arrive qu'avec la loi, c'est-à-dire, quand une loi quelconque veut diriger le cours de nos actions. Il est essentiel de rappeler ici que l'action de la loi se borne à dicter, à commander et ne va pas au delà. Par elle, nous apprenons donc à connaître notre devoir ; mais pour ce qui est d'y obtempérer, nous sommes abandonnés au jeu naturel de nos instincts ; le combat entre la chair et l'esprit commence aussitôt que la loi a parlé, et comme il a été dit plus haut, la première l'emporte le plus souvent : Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου...... (Rom. VII. 7.)

On voit sur-le-champ que la portée de ce fait va au delà d'un simple acte de l'intelligence ; il exerce une influence presque directe sur la volonté et devient la cause d'un résultat

1. Parmi les nombreuses dissertations spéciales qui existent sur ce passage, nous ne citerons que les plus récentes de Knapp (1802), Kohlbrügge (1839), Winzer (1832), et deux thèses de Montauban, de 1841, par E. A. Cadier, et de 1845, par Ant. Robert.

2. Il n'est guère besoin de remarquer qu'il est question ici de la *conscientia legis*, *moralisches Bewusstseyn*, et non de la loi innée elle-même, qu'on appelle vulgairement la conscience, *das Gewissen*.

diamétralement opposé au but de la loi; celle-ci, sans doute, s'adresse à l'esprit, ὁ νόμος πνευματικός (Rom. VII. 14); elle se met en rapport avec l'élément spirituel de l'homme; mais, comme elle ne lui communique pas de nouvelles forces pour augmenter celles qu'il a naturellement, non-seulement elle ne lui rend pas la victoire sur la chair plus facile, mais elle devient même la cause accidentelle du péché. En effet, chaque commandement réveillant dans l'homme une lutte entre les deux principes, et à peu près chaque lutte se terminant par une défaite du bon principe, c'est la loi qui fournit incessamment les occasions du péché. Sans elle, le péché serait, pour ainsi dire, assoupi, mort (χωρὶς νόμου ἡ ἁμαρτία νεκρά, Rom. VII. 8), existant hypothétiquement ou virtuellement, c'est-à-dire, simplement à l'état de possibilité, mais non actuellement et de fait. Cet état dure tant que l'homme n'a pas conscience de la loi (ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ. v. 9). Par le commandement, surtout s'il est donné sous la forme négative d'une défense, le péché est stimulé, provoqué; il a un objet devant lui auquel la convoitise se rattache (τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις, Rom. VII. 7); il s'exerce et se fortifie par l'acte même, qui se répète de plus en plus facilement, et rien ne tend à rendre la tendance au péché irrésistible comme le nombre prodigieux des commandements avec lesquels la loi revient toujours à la charge pour prolonger indéfiniment cette déplorable expérience de provocations péremptoires, de convoitises rebelles, de luttes inégales et de chutes désespérantes : ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος (1 Cor. XV. 56). Le tableau n'est pas exagéré; les couleurs ne sont pas trop chargées et les résultats, malheureusement incontestables de cette étude de soi-même, le poëte païen les avait signalés avant l'apôtre, en proclamant la triste vérité : *Nitimur in vetitum semper petimusque negata.*

Néanmoins, il faut observer que la loi donne à l'homme

un critère de la moralité de ses actions. Sans elle, il ne saurait pas ce qu'il fait ; il n'aurait point de mesure pour l'appréciation du rapport qui existe entre ses actes et la volonté de Dieu. Une pareille ignorance, indépendante de la volonté de l'homme, le déchargerait de toute espèce de responsabilité : ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου (Rom. V. 13, comp. IV. 15). Cet axiome du droit civil n'a certainement qu'une application fort restreinte en morale ; mais, en théorie et au point de vue absolu, il ne saurait être contesté. Avec la loi, l'ignorance cesse, l'excuse disparaît, la responsabilité commence. Le péché, comme fait actuel ou objectif, ne manquant jamais dans l'homme arrivé à ce point de développement, la loi lui en apporte en même temps la conscience : διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Rom. III. 20). C'était là le second fait psychologique que nous avions annoncé et que Paul va traduire en un axiome de sa théologie.

Mais avant de passer outre, résumons d'abord ce qui vient d'être dit pour constater que la loi qui aurait dû conduire l'homme au salut, bien entendu par l'accomplissement de ses ordres (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται, Rom. X. 5), mène à un résultat tout opposé. Bonne, juste et sainte en elle-même (Rom. VII. 7. 12. 16), elle est la cause ou du moins l'occasion de la transgression et par suite de la mort (εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον, v. 10 ; 2 Cor. III. 6) ; par toute la série de phénomènes psychologiques et moraux que nous venons d'analyser. Oui, c'est la loi, en un mot, qui fait que Dieu doit montrer sa colère (ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, Rom. IV. 15).

A présent tout le monde nous accordera que nous avions raison de dire que Paul parle de la loi de telle sorte que toutes ses assertions s'appliquent aussi bien à la loi naturelle que nous trouvons dans notre conscience, qu'à la loi positive contenue dans les livres mosaïques.

Les mêmes phénomènes se présentent des deux côtés, parce qu'il y a des deux côtés la même origine divine, la même nature humaine, par conséquent, les mêmes rapports d'autorité et de puissance, et finalement les mêmes effets. Moïse n'est pas plus éloquent que notre cœur; la conscience peut parler tout aussi haut qu'un prophète; elle ne nous empêche pas pour cela de pécher, tout aussi peu qu'ils nous forcent, eux, d'être des saints. Le beau morceau, si souvent allégué dans ces dernières pages, Rom. VII. 7—25, paraîtra plus brillant et plus admirable encore si nous l'expliquons à ce point de vue général et essentiellement psychologique.

Ce phénomène psychologique, une fois constaté et expliqué, nous conduit immédiatement avec l'apôtre à une série de thèses théologiques qui sont de la plus haute importance dans le système tout entier, et lui impriment même en partie son caractère propre et sa tendance la plus saillante vis-à-vis des croyances du temps.

Si toute loi positive émanée de Dieu, qu'elle se manifeste dans la conscience individuelle des hommes en général, ou qu'elle ait été proclamée une fois solennellement sur le mont Sinaï en face du peuple élu, a l'effet que nous venons de décrire, si c'est là son rapport naturel et nécessaire avec le péché, la théologie doit se demander sans doute quel peut avoir été le but de Dieu en donnant sa loi.

A cette question Paul répondra d'abord que le but de la loi ne saurait être de rendre l'homme juste; car ce but n'a point du tout été atteint. Dieu aurait évidemment choisi un moyen insuffisant pour arriver à ses fins; ou pour parler plus exactement, il aurait imaginé un moyen qui eût produit tout juste le résultat contraire à sa volonté. Or, une pareille supposition est inadmissible. Tout ce qui sort de la main de Dieu est bon (Rom. VII. 12); la loi doit donc l'être aussi; elle doit pouvoir

atteindre son but ; ce dernier par conséquent devra être cherché ailleurs.

Souvenons-nous bien, pour comprendre toute la portée de cette assertion, que l'homme qui veut être reconnu et déclaré *juste* par Dieu, son souverain juge, doit faire tout ce que celui-ci lui prescrit dans sa loi, ἔργα νόμου ποιεῖν. Mais dans ce travail sa force morale le trahit incessamment, ses efforts se ralentissent parfois ou s'arrêtent même complétement, ne serait-ce que pour un temps. Cependant il est établi par la déclaration préalable de Dieu (Gal. III. 10) que la première transgression d'un commandement divin, fût-elle unique, constitue déjà un manquement à la condition indispensable de la félicité, et l'homme, loin de mériter celle-ci, devient passible de malédiction et de damnation. En général on peut dire que si la justice doit résulter d'une somme complète d'actes isolés, elle ne se produira jamais, puisque la faiblesse humaine n'arrivera point à maintenir intacte la série entière de ces actes, et que les efforts postérieurs n'en sauraient remplir les lacunes, une fois qu'elle sera interrompue.

Il demeure donc constant que le but de la loi ne peut avoir été celui de rendre l'homme juste ou de constater cette justice. Si la loi avait pu procurer la vie à l'homme, certes cet effet se serait produit, et il n'y aurait pas eu la nécessité de rechercher un autre moyen de salut : εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη (Gal. III. 21) ; mais pour cela la loi était impuissante et faible, ἀδύνατος, ἀσθενής (Rom. VIII. 3, comp. III. 20 ss. ; IV. 15 ; IX. 31 ; Gal. II. 16 ss. ; III. 11, etc.). L'effet naturel et nécessaire de la loi nous fera connaître le but dans lequel Dieu l'a donnée. En examinant la chose de plus près, nous verrons même par la multiplicité de ses effets sur la condition morale de l'homme qu'elle a dû servir à plusieurs fins et qu'elle a été entre les mains de Dieu un instrument puissant pour préparer l'ordre

de choses qui devait finalement conduire les hommes où il voulait les avoir.

Le premier effet que nous avons eu à signaler, le plus saillant et le plus déplorable en même temps, c'est que la loi augmente le nombre des péchés, qu'elle les provoque pour ainsi dire, qu'elle pousse l'homme à combler de plus en plus la mesure de sa culpabilité. Eh bien, c'est là aussi son premier but, ὁ νόμος παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα (Rom. V. 20). La loi amène la mort, et le sacerdoce qu'elle instituait, loin d'être un pouvoir tutélaire pour Israël, était un ministère de la mort et de la damnation (διακονία θανάτου, κατακρίσεως, 2 Cor. III. 6—9). Cette thèse paraît singulièrement paradoxale, elle frise même le blasphème, et pourtant elle a sa place bien assurée dans l'ensemble de la théorie. Nous trouverons plus loin ses rapports avec les idées évangéliques proprement dites. Dès à présent elle va s'expliquer et se justifier en partie par la liaison intime dans laquelle elle se trouve avec la thèse suivante.

Le second effet que nous avons précédemment constaté et par conséquent le second but que nous reconnaissons à la loi, c'est qu'elle devait donner à l'homme la conscience de sa misère morale, et lui montrer le péché dans sa laideur naturelle. Par elle l'homme à toute heure, à tout moment, est d'abord mis en présence de ses défauts ; elle les lui rappelle incessamment ; elle l'écrase sous le sentiment de ses péchés et de ses faiblesses ; enfin elle fait naître en lui le besoin et le désir de sortir de cet état malheureux par quelque moyen que ce soit. Ce désir sera d'autant plus vif que nous arrivons à reconnaître que le péché est comme un poison mortel infectant de son principe corrupteur et délétère jusqu'à la loi, en elle-même divine et bonne, et se montrant ainsi d'autant plus hideux qu'il s'attaque aux choses les plus sacrées : ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός (Rom. VII. 13). L'homme devait donc

apprendre à connaître le péché comme tel et s'apercevoir qu'il est lui-même trop faible pour lui résister. On voit de suite que ce second but est intimement lié au premier et en forme pour ainsi dire le corollaire. Et comme la conscience de cet état est la condition préliminaire et indispensable du changement à intervenir, on entrevoit dès à présent la nécessité de cette action de la loi.

Paul nous signale un troisième but qui ne rentre pas précisément dans la même série de faits. La disposition naturellement charnelle de l'homme le menaçait, lui et la société humaine tout entière, d'une ruine complète, si le déchaînement des passions ne rencontrait aucun obstacle capable de l'arrêter. La loi lui fut donc donnée comme un frein salutaire pour en amortir la violence; elle devait l'empêcher, par une sorte de contrainte extérieure, de faire ce dont sa raison et son cœur n'étaient pas assez forts pour le retenir : τῶν παραβάσεων χάριν .... ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν (Gal. III. 19. 24). Dans l'interprétation que nous donnons de ce passage et dans la conséquence que nous en tirons pour le système, nous ne suivons pas l'opinion reçue qui voit dans le terme de pédagogue une idée différente, celle d'une éducation progressive. Nous ne nions pas, comme on va le voir, que cette idée se trouve au fond de la théorie, mais nous ne pensons pas que le terme en question soit destiné à l'exprimer. En effet, ce terme est opposé dans notre contexte (v. 25 ss.) à d'autres qui expriment l'idée de liberté et d'émancipation, et non celle de la perfection considérée comme fruit d'une éducation donnée. Il est expliqué lui-même par d'autres termes tels que συγκλείειν, φρουρεῖν, qui représentent l'idée d'une gêne sévère, d'un régime dur et répressif. Il se trouve employé de même ailleurs (1 Cor. IV. 15) comme opposé au mot de *père*, suivant la différence des sentiments qui animent le père et le maître dans leurs rapports avec les enfants.

On peut encore formuler autrement le but que Dieu s'est proposé d'atteindre par la promulgation de la loi, en prenant en considération le double rapport qui la rattache à la révélation évangélique.

En premier lieu la loi nous apparaît comme faisant l'éducation des hommes et comme travaillant à les conduire vers un but placé au delà de sa propre sphère. Elle est un moyen, non d'obtenir un effet qui serait le produit immédiat de sa propre action, mais d'arriver, par le fait ou par le concours de ce produit immédiat, à un effet plus éloigné.

En second lieu et par cette raison même la loi nous apparaît comme quelque chose de préparatoire, comme n'ayant pour elle-même qu'une valeur temporaire. De même qu'elle n'a pas existé de tout temps, elle n'a pas le privilége de l'éternité, tandis qu'il y a des desseins de Dieu qui, existant antérieurement à la loi, devront aussi lui survivre.

Ces deux idées nous semblent exprimées et résumées dans cette formule aussi avare de mots que riche de sens : Τέλος νόμου Χριστός (Rom. X. 4). Ce mot de τέλος peut très-bien rendre à la fois l'idée d'un but ou terme vers lequel la loi tend, et celle d'une fin, d'une cessation ou abrogation de la loi quand le but sera atteint.

On découvrira, d'ailleurs, la même pensée, mais exprimée d'une manière moins frappante, dans plusieurs autres passages analogues. Ainsi il est dit (Rom. V. 20) : la loi παρεισῆλθεν, se plaça *entre* deux termes, savoir, entre le péché du premier Adam, d'où datent les misères de notre espèce, et la rédemption opérée par le second Adam, de laquelle datera notre restauration. Évidemment, la loi forme ici une espèce de lien ou de transition entre les deux faits capitaux, placés aux extrémités. Le caractère transitoire de la loi est encore exprimé (Gal. III. 19. 25) dans ces mots : elle a été donnée ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, etc., c'est-à-dire, pour exercer sa puissance et

régir l'homme jusqu'au jour où le rejeton promis viendrait accomplir sa mission; son action pédagogique, c'est-à-dire, répressive et correctrice, devait cesser, ἐλθούσης τῆς πίστεως, du moment qu'un nouvel ordre de choses, ayant pour élément vital la foi en Christ, viendrait à prendre sa place.

Avec cette thèse que *Christ est la fin de la loi*, l'apôtre a déjà dépassé la limite de la sphère de l'expérience psychologique et d'une simple appréciation théologique des faits qu'elle constatait. Il est entré dans le domaine spécial de la théologie chrétienne; il a rompu avec le judaïsme; il assigne à ce dernier une autre place que celle que la foi lui avait réservée jusque là; il brise son autorité et revendique pour l'Évangile une dignité plus élevée, un caractère qui le met au-dessus des vicissitudes du temps et lui garantit l'éternité. L'Évangile se trouve donc dès lors en opposition avec la loi, et nous retrouverons cette antithèse incessamment devant nous dans le cours ultérieur de cette étude.

Cependant, tout en établissant cette antithèse, l'apôtre a soin de déclarer que sa théologie ne se met pas en contradiction avec la loi, qu'elle ne lui est pas hostile ni ne tend à la renverser (νόμον οὐ καταργοῦμεν, Rom. III. 31); mais, qu'au contraire, elle en établit (ἱστῶμεν, *ibid.*), mieux qu'aucun autre système, le but et l'intention intime, puisque la loi elle-même, bien comprise, veut et prédit le nouvel ordre de choses; car les prophètes déjà l'ont annoncé d'avance (I. 2) et les promesses faites à Abraham n'ont point été rattachées à la lettre de la loi (IV. 13), mais à la foi, afin d'avoir une portée universelle (v. 16).

C'est ce dernier fait surtout qui est mis en relief à chaque page des épîtres[1] par les nombreuses citations empruntées à

1. Il n'y a que celles aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens, qui ne contiennent aucune citation de l'Ancien-Testament.

l'Ancien-Testament et servant à la démonstration théologique. On aurait grandement tort de regarder ces citations comme des arguments *ad hominem*, comme une accommodation à la méthode dialectique des juifs, ou bien encore, comme des rapprochements purement homilétiques. Au contraire, l'Écriture est considérée comme un grand tout, un corps de révélations, ayant son but hors de lui-même, dans l'avenir, et organisé en vue d'uné dispensation nouvelle (Gal. III. 8. 22). Son sens le plus intime ne peut donc être reconnu qu'après l'accomplissement de cette dernière (2 Cor. III. 13, ss.); mais il n'en reste pas moins vrai que la révélation évangélique s'appuie sur les prédictions des prophètes et que la prédication des apôtres doit le faire à son tour (Rom. XVI. 26).

CHAPITRE VIII.

De l'Évangile.

Tout ce que nous avons exposé jusqu'ici est le résumé de la réflexion théologique de Paul sur ce qui a précédé l'Évangile. A partir de maintenant, nous apprendrons ce qu'il pense et enseigne au sujet de ce dernier. Avant d'aborder cette nouvelle série de faits et d'idées, résumons à notre tour la première série, et tâchons de nous bien pénétrer, au moyen d'un tableau d'ensemble, des vues que nos épîtres exposent au sujet de la loi.

Il résulte de ce qui a été dit que l'homme, aussi longtemps qu'il est placé sous l'empire de la loi (que ce soit la loi mosaïque ou une autre), se trouve malheureux et dans une situation de gêne, à moins qu'il ne soit devenu complétement

insensible à cet état des choses ; ce qui serait plus malheureux encore : cet état lui apparaît comme une *servitude*, δουλεία, et cela à un triple point de vue.

D'abord il se sent écrasé sous le fardeau énorme de sa coulpe, sous le poids de ses nombreux péchés, dont il peut d'autant moins se débarrasser qu'il l'augmente journellement par de nouvelles transgressions. Il est comme un débiteur insolvable, constamment sous le coup de la terreur que lui inspire le créancier, menacé toujours d'être saisi par la justice, sans moyen de se libérer et augmentant toujours encore le chiffre de sa dette (ὑπόδικος τῷ Θεῷ, Rom. III. 19).

En second lieu, il est accablé du sentiment de sa faiblesse, qui est telle que, malgré tous les efforts et tous les combats, la chair remporte incessamment de nouvelles victoires sur l'esprit, et acquiert par cela même un ascendant toujours plus grand. Les chances de succès pour l'esprit et le bon principe diminuent de plus en plus, et l'empire absolu du péché s'établit plus visiblement après chaque chute nouvelle (δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, Rom. VI. 6. 20 ; VII. 14, cf. Tit. III, 3).

Enfin, il est tourmenté par la crainte de la loi, qui se place devant lui, répétant toujours ses commandements et ses défenses, sans lui donner les forces nécessaires pour obéir, le menaçant de la colère de Dieu en cas de transgression et ne l'aidant en aucune façon dans l'accomplissement du devoir, le remplissant ainsi d'angoisses et de terreur, et lui refusant son concours quand il s'agit de faire naître ou d'affermir en lui l'énergie pleine de joie qui serait nécessaire pour le faire marcher dans la bonne voie (πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον, Rom. VIII. 15 ; cf. ζύγος δουλείας, Gal. V. 1).[1]

---

1. Tout le monde sait que dans le langage biblique (hébraïsant), les termes que nous traduisons par *crainte* n'ont pas toujours une signification mauvaise : φόβος Θεοῦ peut être un sentiment fort légitime et recommandable (2 Cor. VII.

Comme tout esclavage, cette triple servitude doit sembler bien lourde et onéreuse à l'homme et le rendre souverainement malheureux. Il est donc naturellement conduit à soupirer après sa délivrance, après le rachat de cette servitude (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται Rom. VII. 24), et l'idée d'un esclavage amène par une seule et même allégorie celle de la rédemption, ἀπολύτρωσις.

La nécessité d'une rédemption résulte de la propre faiblesse de l'homme, qui ne parvient pas à se libérer lui-même. La notion d'un rachat suppose un tiers qui, se plaçant comme médiateur entre le maître et l'esclave, procure à ce dernier la liberté, moyennant une rançon payée.

Le besoin de la rédemption repose essentiellement sur le sentiment de la misère. Ce besoin doit être éveillé pour que la rédemption ait lieu. L'esclave doit avoir, avant tout, le désir d'être racheté. Aussi venons-nous de voir que le but de la loi est entre autres de faire naître ce désir.

Enfin, la possibilité de la rédemption se fonde sur l'existence du bon principe dans l'homme. Qui dit rédemption, parle de quelqu'un qu'il s'agit de racheter, de délivrer d'une servitude : c'est l'esprit, τὸ πνεῦμα, qui est asservi, mais non anéanti par la chair. Si l'esprit était complétement corrompu et dénaturé, changé pour ainsi dire en la substance de la chair, ou tué comme une plante qui aurait perdu en même temps sa séve et ses organes de nutrition, il ne pourrait plus du tout être question de rédemption. On ne rachète pas un cadavre, auquel la liberté ne profiterait plus.

L'annonce de cette triple rédemption s'appelle l'*Évangile*, la bonne nouvelle.

1; Éph. V. 21) ou du moins naturel à l'homme qui reconnait sa propre faiblesse (1 Cor. II. 3; 2 Cor. VII. 15; Éph. VI. 5; Phil. II. 12). Combiné ici avec la notion de la servitude, il se trouve naturellement en opposition avec celle du rapport entre un père et ses enfants.

En sa qualité de bonne nouvelle, l'Évangile annoncera et apportera à l'homme tout ce qui lui a manqué jusqu'ici; en un mot, il le déchargera de son fardeau; il satisfera ses besoins; il changera sa crainte en joie, ou du moins il lui dira que tout cela peut se faire et est déjà fait en quelque sorte. Voici en deux mots cette bonne nouvelle : *Il est donné à l'homme un moyen d'arriver à la justice devant Dieu, par la grâce et dans la foi, et non plus par le mérite et dans les œuvres,* savoir par la rédemption en Jésus-Christ (Rom. III. 21 — 24)[1]. On se rappellera que nous avons dû déjà précédemment invoquer ce même passage pour en faire la base de notre exposition.

L'Évangile est désigné par différentes qualifications empruntées aux divers rapports compris dans la formule que nous venons de citer.

Il est l'Évangile de Dieu, θεοῦ (Rom. I. 1; XV. 16; 2 Cor. XI. 7, etc.), relativement à l'auteur du salut qu'il annonce.

Il est l'Évangile du salut, τῆς σωτηρίας (Éph. I. 13) par rapport à son objet.

Il est l'Évangile de la grâce, τῆς χάριτος (Act. XX. 24), eu égard à la source d'où ce salut découle.

Il est l'Évangile de Christ, χριστοῦ (Rom. XV. 19, cf. I. 9; 1 Cor. IX. 12. 18; Gal. I. 7, etc.), en vue du médiateur du salut.

Il est l'Évangile de la paix, τῆς εἰρήνης (Éph. VI. 15), par rapport à la jouissance vers laquelle le salut nous conduit.

---

1. C'est cette thèse fondamentale que l'apôtre a en vue toutes les fois qu'il parle purement et simplement de l'*Évangile* (Rom. I. 16; Gal. II. 2, etc.), sauf toutefois quelques passages où ce mot signifie plutôt l'acte ou le ministère de la prédication (1 Cor. IX. 14, la seconde fois; v. 18, la seconde fois; 2 Cor. VIII. 18; Gal. II. 7; Phil. II. 22; IV. 3, etc.). Voy. encore J. A. Nœsselt, *Interpretatio loci* Rom. III. 21 — 28. Hal., 1765; C. T. Teichgräber, *Comm. in h. l.* Dresd., 1822; J. F. Winzer, *Comm. in h. l.* L., 1829; J. J. Herzog, *Diss. exeg. in h. l.* Bas., 1830.

Et comme l'Évangile se présente toujours aux hommes sous la forme d'un discours, d'une parole, il est pareillement nommé λόγος θεοῦ (1 Cor. XIV. 36; 2 Cor. II. 17; Tit. II. 5, etc.); λόγος χριστοῦ (Col. III. 16; 1 Thess. I. 8, etc.); λόγος ζωῆς (Phil. II. 16). D'autres noms se trouveront plus loin.

Cet Évangile c'est la *vérité* par excellence (ἀλήθεια); car il contient tous les éléments d'une connaissance de Dieu et de sa volonté, ou comme nous dirions aujourd'hui, de la religion et de la morale, nécessaires à l'homme et à son salut (2 Cor. IV. 2; VI. 7; 2 Thess. II. 13; 1 Tim. II. 4; III. 15; IV. 3; 2 Tim. II. 25; III. 7; Tit. I. 1). On voudra bien remarquer que le terme de *vérité*, chez Paul comme chez les autres écrivains du Nouveau-Testament, ne représente pas seulement ce que l'on appelle la vérité théorique, la certitude ou la connaissance adéquate des faits, mais encore la vérité pratique, ou les principes et la mise en œuvre des devoirs. L'Évangile, en tant qu'objet de la prédication est appelé ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, la parole de vérité (Éph. I. 13; Col. I. 5; 2 Tim. II. 15).[1]

La formule elle-même que nous venons de signaler comme résumant toute la théologie de Paul et notamment la partie positive qui reste à examiner, contient une série d'antithèses très-essentielles à ce système, non-seulement pour le fond, mais encore pour la forme, et dont le retour incessant dans tous les chapitres suivants nous convaincra de plus en plus que notre apôtre avait la conscience de l'opposition que sa théologie formait avec les anciennes doctrines. Cette circonstance à elle seule peut nous faire mesurer d'un coup d'œil l'immense distance qu'il a fait franchir à l'enseignement évangélique, com-

1. Ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου (Gal. II. 5. 14; V. 7; Éph. IV. 21) est le *véritable* Évangile, opposé à un évangile faussé. Ἀλήθεια τοῦ θεοῦ (Rom. II. 2; III. 7; XV. 8) est tout simplement la véracité de Dieu. Voy. en général, *Baumann*, sur le sens du mot ἀλήθεια. Strasb., 1838.

pris à son début dans une sphère où ces antithèses étaient absolument inconnues ou impossibles.[1]

Nous n'avons guère besoin de les énumérer, tant elles ressortent clairement du texte que nous venons de transcrire. Tous nos lecteurs doivent les y avoir découvertes. Servitude et liberté, loi et évangile, mérite et grâce, œuvre et foi, colère et amour, mort et vie : telles sont les antinomies principales dont l'examen fournira à l'apôtre les matériaux de ses déductions théologiques. Nous aurons soin partout de relever en passant les nuances plus fines que l'analyse découvrira dans ces idées principales et génératrices. Nous nous bornons pour le moment à tracer à grands traits le cadre de la division que nous fournit la formule fondamentale que nous venons de transcrire. Déjà plus haut (page 40) nous avons dû commencer cette ébauche, nous la poursuivons ici en entrant dans plus de détails, afin de dérouler de plus en plus sous les yeux de nos lecteurs le cadre de ce système aussi riche d'idées qu'ingénieux par sa forme logique.

La première partie du système traitera de Dieu, auteur du salut, et le considérera sous trois points de vue : 1.° Le point de vue éthique, c'est-à-dire celui de son amour qui est la source première de tout ce qui se prépare dans l'intérêt de l'homme : ἡ χάρις, *la grâce.* 2.° Le point de vue métaphysique, c'est-à-dire celui de sa volonté qui est l'effet prochain de cet amour : ἡ πρόθεσις, *le décret.* 3.° Le point de vue religieux, c'est-à-dire celui de son action qui met en œuvre son dessein salutaire : ἡ οἰκονομία, *le plan.*

La seconde partie traitera de Christ, médiateur du salut, et le considérera sous trois points de vue : 1.° Le point de vue dogmatique, c'est-à-dire celui de sa personne ou de sa nature :

---

1. M. Nicolas, Rapport de l'ancienne à la nouvelle alliance, ou de la loi à la foi. Str., 1836.

ὁ υἱὸς, *le Fils.* 2.° Le point de vue mystique, c'est-à-dire celui de son œuvre ou de ses fonctions : ὁ σωτὴρ, *le Sauveur.* 3.° Le point de vue historique, c'est-à-dire celui de la place qu'il occupe dans l'enchaînement des destinées de l'humanité: ὁ δεύτερος Ἀδὰμ, *le second Adam.*

La troisième et dernière partie traitera de l'homme, héritier du salut, et le considérera également sous trois points de vue: 1.° Le point de vue individuel, c'est-à-dire celui de l'acceptation du salut offert par Dieu en Christ: ἡ πίστις, *la foi.* 2.° Le point de vue social, c'est-à-dire celui de l'avancement des desseins de Dieu par le chrétien chez les autres hommes: ἡ ἀγάπη, *l'amour.* 3.° Le point de vue téléologique, c'est-à-dire celui de la réalisation définitive et complète de ces desseins: ἡ ἐλπὶς, *l'espérance.*

CHAPITRE IX.

De Dieu auteur du salut.[1]

La théologie évangélique de Paul, nous l'avons constaté plus haut, se rattache à ce fait que sous l'empire de la loi l'homme est sous le coup de la réprobation de Dieu; il n'a rien à attendre, si ce n'est l'effet d'une juste colère. Car la loi, loin de le faire agir conformément à la volonté de Dieu, excite en lui la convoitise, le pousse à la transgression, le désigne en même temps comme transgresseur et constate sa culpabilité, de sorte qu'en définitive on peut dire que la loi elle-même provoque la colère de Dieu, c'est-à-dire qu'elle met la justice de Dieu dans la nécessité de punir.

1. Voy. Sardinoux, Philosophie de l'histoire de l'humanité d'après S. Paul. Dissertation insérée dans le commentaire sur l'épitre aux Galates.

Cependant la justice n'est pas le seul attribut de Dieu que la révélation tant naturelle que positive ait fait connaître à l'homme. Il y en a un autre, un élément tout aussi grand et puissant dans l'essence divine, et dont la preuve existe partout non-seulement dans la nature extérieure et dans le gouvernement du monde (Act. XIV. 15 ss.), mais surtout dans les bienfaits si nombreux et si riches accordés aux hommes, tantôt individuellement, tantôt collectivement. Cet attribut c'est l'amour. Dieu n'a pas de plaisir à voir périr ses créatures qu'il a destinées au bonheur; il veut au contraire que les hommes soient tous préservés de cette perte : πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι (1 Tim. II. 4). Il est le Dieu de l'amour, l'être aimant par excellence (2 Cor. XIII. 11). Cet amour est le principe auquel se rattache et se cramponne pour ainsi dire l'espérance de l'homme (Rom. VIII. 39). C'est parce qu'il aime qu'il fournit aux mortels les moyens et la perspective d'un heureux avenir (Rom. VIII. 37; 2 Thess. II. 16). C'est la conviction d'avoir été aimés les premiers, qui leur donne la force d'aimer à leur tour (Eph. V. 1). Enfin le nom de bien-aimés de Dieu (ἀγαπητοὶ θεοῦ, Rom. I. 7; XI. 28) appartient surtout à ceux chez lesquels le sentiment de l'amour dont ils sont l'objet (2 Cor. XIII. 13) est devenu un principe de vie et de bonheur (Rom. V. 5).

Cet amour de Dieu, dans les circonstances où il se manifeste le plus essentiellement, prend le nom de miséricorde. Car les hommes, dans leur état naturel, sont malheureux et sans espoir, ne sachant comment sortir de leur misère ; c'est donc, humainement parlant, un sentiment de pitié qui porte Dieu à leur offrir une main secourable : Ὁ θεός, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ.... ἐνέδειξε τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ κ. τ. λ. (Éph. II. 4); c'est essentiellement par tout ce qui se rapporte au pardon des péchés que Dieu révèle son amour (Rom. V. 8), et là où la désobéissance a pris place du côté des hommes, la miséricorde divine se

manifeste à son tour (XI. 30); elle devient pour ainsi dire l'apanage de l'humanité égarée (τὸ ὑμέτερον ἔλεος, v. 31), et elle est si inépuisable qu'on la dirait luttant avec la perversité des hommes (v. 32), et tenant à ne pas rester en arrière (Rom. V. 20). Elle s'applique à la misère de l'espèce entière comme elle se révèle dans la direction providentielle de l'individu (2 Cor. IV. 1; 1 Tim. I. 13. 16).

Mais il est impossible que l'amour et la justice se trouvent en collision, que l'une de ces deux manifestations de l'être divin soit pour ainsi dire neutralisée ou absorbée par l'autre ou sacrifiée à elle. Il ne saurait y avoir de contradiction en Dieu, d'opposition dans ses tendances. La justice et l'amour doivent rester également entiers et libres, et la sagesse de Dieu trouvera le moyen de les satisfaire également. Si la justice devait céder à l'amour, purement et simplement, les lois sacrées et irréfragables que Dieu a dictées au monde moral, seraient désormais sans garantie ni puissance; la transgression aurait devant elle un champ plus vaste et plus libre encore, et bientôt l'ancienne coulpe effacée par la miséricorde divine, serait amplement remplacée par des péchés plus nombreux et plus grands. Si l'amour devait se taire absolument devant la justice, non-seulement l'humanité se trouverait livrée au plus affreux désespoir, mais Dieu verrait son œuvre périr sans pouvoir la retenir sur le bord de l'abîme.

Et quel moyen la sagesse divine a-t-elle pu trouver (nous parlons toujours le langage des hommes) pour sauvegarder les droits de la justice sans faire violence aux inspirations de l'amour? Paul le formule dans une phrase aussi spirituelle pour la forme que paradoxale pour le fond : Il fallait, dit-il, que Dieu *fût* juste et *fît* juste en même temps : εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα (Rom. III. 26). Toute la théologie de l'apôtre est dans cette phrase, et notre exposition en sera pour ainsi dire l'analyse. Mais nous y procéderons systématiquement

et sans nous écarter de la marche que nous nous sommes tracée plus haut.

Nous disions que la sagesse de Dieu devait trouver le moyen de satisfaire à la fois sa justice et son amour. Gardons-nous bien de penser que ce moyen ait pu être cherché et trouvé à une époque quelconque de l'histoire, où Dieu aurait compris ou découvert qu'il n'y en avait plus d'autre pour sauver les hommes. Une pareille manière de se représenter la chose ne peut pas être celle de l'apôtre; elle serait indigne de Dieu, contraire à toute notion rationnelle de la divinité, il s'agirait alors d'un simple expédient, d'une espèce de palliatif employé en désespoir de cause, et loin d'y voir un fait de la sagesse de Dieu, ce serait une preuve que celle-ci aurait été en défaut dans le principe. Dieu a dû fixer de toute éternité le but de la création, la félicité des êtres rationnels; il a dû connaître de toute éternité la mesure des forces à accorder à ses créatures; il est impossible de supposer qu'il ait reconnu dans la suite des temps une erreur dans ses calculs concernant le rapport des moyens au but.

Non; Paul déclare explicitement et positivement que les moyens que Dieu voulait employer pour conduire les hommes à la félicité, étaient choisis et arrêtés par lui avant le commencement; l'ensemble, la combinaison de ces moyens, ce qui forme l'objet de la prédication évangélique, est un plan arrêté de toute éternité par la sagesse de Dieu : πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων. (Éph. III. 10. 11; cp. I. 4, ss.; 2 Tim. I. 9.) Ce plan est si bien un plan éternel, antérieur et supérieur à tout besoin surgissant accidentellement, qu'il est appelé lui-même la sagesse de Dieu (1 Cor. II. 7; cp. I. 21. 24; Col. II. 3.), et identifié ainsi avec une attribution co-éternelle de l'Être

divin[1]. Ce même plan est encore représenté comme indépendant de toute circonstance contingente par l'emploi du mot εὐδοκεῖν, εὐδοκία. (1 Cor. I. 21; Éph. I. 5, 9), qui implique toujours l'idée de la liberté subjective la plus absolue.

Déjà les prophètes de l'ancienne alliance avaient une idée tantôt plus vague, tantôt plus précise d'un pareil plan. C'était même leur mission spéciale d'en parler au peuple de Dieu; d'annoncer l'Évangile comme par anticipation (Rom. I. 2; Tit. I. 2), d'en faire même connaître la base et les conditions (Rom. III. 21), et de formuler les promesses (Rom. IX. 4), qui s'y rattachaient dans le sens le plus spécialement évangélique (Gal. III. 16). Cependant, en thèse générale, et comparativement parlant, cette révélation était loin d'être complète. Le plan de Dieu ne pouvait encore être compris tant que la manifestation de celui qui devait l'accomplir n'avait pas eu lieu. Il restait un μυστήριον, une chose cachée, incomprise, et ne cessa de l'être que par le fait de la révélation (ἀποκάλυψις) définitive de Christ. (Rom. XVI. 26; 1 Cor. II. 7—10; Gal. III. 23; Col. I. 26, ss.; Éph. III. 3, ss.; 2 Tim. I. 10; Tit. I. 3.). Nous devons insister sur la différence qu'il y a entre la notion de μυστήριον chez Paul et celle d'un mystère dans le sens scolastique, c'est-à-dire, d'un dogme incompréhensible. Dans tous les passages ci-dessus cités, et dans d'autres encore que nous retrouverons ailleurs, Paul *oppose* au mystère la révélation qui y met fin, tandis que dans le sens scolastique, c'est avec la révélation que le mystère commence.

---

1. Cette sagesse est opposée à celle des hommes comme étant foncièrement différente de celle-ci (1 Cor. I. 20 ss ; II. 5 ss.; III. 19); si bien que pour comprendre celle de Dieu, il faut commencer par oublier celle des hommes (III. 18), quoique cette dernière, de son point de vue, regarde la sagesse de Dieu comme une folie (I. 23. 25). Dieu seul est donc véritablement sage (Rom. XVI, 27). Cette qualification, parfaitement justifiée par le contexte, a été mal à propos introduite par les copistes, 1 Tim. I. 17; cp. Jud. 25 (où il faut lire μόνῳ θεῷ), parce qu'ils ont voulu sauvegarder le dogme de la trinité contre la théorie unitaire.

L'apôtre qualifie le plan salutaire de Dieu, tantôt de μυστήριον τοῦ θεοῦ (Col. II. 2; 1 Cor. IV. 1; chap. II. 1, il faut lire μαρτύριον), relativement à son auteur, et plus complétement μυστήριον τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ (Éph. I. 9), tantôt de μυστήριον τοῦ χριστοῦ (Éph. III. 4; Col. IV. 3), eu égard à son médiateur ou exécuteur; ailleurs de μυστήριον τῆς πίστεως (1 Tim. III. 9), ou τῆς εὐσεβείας (1 Tim. III. 16), par rapport à sa condition pratique; enfin de μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (Éph. VI. 19), en tant qu'il est objet de la prédication apostolique. Ce plan se composant d'un grand nombre d'éléments divers, il est question de μυστήρια au pluriel (1 Cor. XIII. 2).

Le plan de Dieu est donc éternel, antérieur au temps; mais en le formant, Dieu avait aussi choisi le moment et déterminé l'époque où il le révèlerait au monde. Cette époque était donc sans doute la plus convenable, celle qui devait le plus en favoriser la réalisation; c'était ce qu'on pourrait appeler le temps de Dieu, καιροὶ ἴδιοι (Tit. I. 3; 1 Tim. II. 6)[1]; et par rapport à toute la période antérieure, période d'ignorance de la volonté de Dieu (χρόνοι ἀγνοίας, Act. XVII. 30; cf. Éph. IV. 18), cette époque qui en est le terme, le temps d'accomplissement et d'arrêt, s'appelle la plénitude des temps, πλήρωμα τῶν καιρῶν, τοῦ χρόνου (Éph. I. 10; Gal. IV. 4).

Jusqu'à cette époque, les hommes auxquels le salut était destiné, à quelque catégorie religieuse qu'ils appartinssent (Gal. III. 27, ss.), sont comparables à des mineurs (νήπιοι, IV. 1. 3), placés sous la puissance de tuteurs et de gérants et devant entrer en jouissance de leur patrimoine au moment fixé par le testament de leur père. Ces tuteurs, ce sont les instructions élémentaires que le monde païen et juif possède

1. L'expression κατὰ καιρὸν (Rom. V. 6) combinée avec le fait de la mort du rédempteur, trouve également ici son explication la plus naturelle.

déjà (στοιχεῖα τοῦ κόσμου[1], Gal. IV. 3. 9; Col. II. 8. 20). Ces *éléments* sont bien pauvres encore (πτῶχα) en comparaison de la richesse de l'Évangile, et bien faibles (ἀσθενῆ), parce qu'ils ne peuvent jamais faire arriver l'homme à son but; néanmoins, ils sont une preuve que Dieu n'a point voulu laisser scs enfants sans une surveillance protectrice et salutaire (παιδαγωγὸς, Gal. III. 24), là même où tous les rapports entre eux et lui semblaient rompus. La vérité (ἀλήθεια) n'était pas inaccessible au monde avant l'apparition de Christ. Les païens mêmes auraient pu y arriver, tant dans le sens théorique du mot (Rom. I. 25) que dans le sens pratique (I. 18; II. 8), c'est-à-dire, quant à leurs croyances religieuses et quant à leurs principes moraux, et c'est bien leur faute s'ils n'y parvinrent pas. Les juifs avaient plus que cela encore. Ils avaient une loi positive, et dans cette loi une forme (relative) de la vérité (absolue), μόρφωσιν τῆς ἀληθείας (Rom. II. 20), et pourtant ils ont manqué le chemin du salut. Une nouvelle et dernière révélation, plus complète, plus irrécusable que les précédentes, devait donc couronner cette œuvre d'éducation du genre humain.

Voici maintenant à quoi tendaient et en quoi consistaient les desseins de Dieu. Ils portaient essentiellement sur deux points correspondant à deux des défauts de l'humanité qui ont été signalés plus haut et comprenant de fait le troisième. En premier lieu, la dette contractée précédemment par les hommes devait être abolie; en second lieu, il devait leur être offert un moyen de ne plus en contracter de nouvelle. Ce moyen consisterait à la fois à leur proposer une nouvelle condition du salut, condition moins difficile ou moins impossible à remplir, et à leur communiquer une nouvelle force pour y par-

---

1. H. G. Kienlen, *Ueber die* στοιχεῖα τοῦ κόσμου, dans *Strassb. Beiträge*, t. II.

venir. Il est évident que, de cette manière, non-seulement la coulpe et le péché devaient disparaître, mais encore la loi qui provoquait incessamment ce dernier, et l'humanité se trouverait relevée de la triple servitude sous laquelle nous l'avons vue soupirer.

Nous verrons plus loin comment tous ces résultats devaient être obtenus et par quels arrangements la sagesse divine se proposait de réaliser ces effets salutaires. Pour le moment, nous avons encore à établir le point de vue général duquel l'apôtre juge la nature et la portée de ces grands desseins. Il nous avait montré l'homme en face d'une loi par l'accomplissement de laquelle il voulait conquérir lui-même sa félicité; mais rencontrant toujours la *justice* de Dieu, qui ne pouvait se contenter de l'accomplissement très-imparfait qu'il avait à lui présenter, de sorte qu'il n'avait à attendre que la réprobation. Maintenant ce même homme, amené enfin à reconnaître avec humilité qu'il n'avait pas de mérite propre à faire valoir, va trouver sur son chemin la *grâce*, de la main de laquelle il recevra avec reconnaissance et comme un don tout gratuit cette félicité qu'il avait vainement cherchée, et qui, refusée jadis à des œuvres sans prix, est désormais accordée au confiant abandon avec lequel il se jette dans les bras de l'amour éternel : τῇ χάριτί ἐσμεν σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως (Éph. II. 5. 8; Tit. III. 5).

Au fond, le terme de grâce (χάρις) ne dit pas autre chose que ceux de miséricorde, d'amour (ἔλεος, ἀγάπη). Seulement d'après sa valeur étymologique, il est moins général que ce dernier, et exprime plus directement que l'autre l'idée d'une intervention de la volonté absolue de Dieu, d'un acte non déterminé par le fait de l'homme[1]. La grâce est donc natu-

---

1. Le mot de χάρις est l'un des plus fréquemment employés par Paul, et pourtant nous ne citons ici qu'un petit nombre de passages. C'est que nous ne

rellement opposée aux œuvres considérées comme méritoires; ces deux idées ou faits s'excluent (Rom. XI. 6; 2 Tim. I. 9).[1] Elle forme antithèse avec la justice et tout ce qui peut être envisagé comme l'effet légitime de cette dernière (Rom. V. 15. 17. 20. 21 ; VI. 1). Elle est toujours librement offerte (δωρεά, δῶρον, δώρημα, δωρεάν, Rom. III. 24; V. 16; Éph. II. 8; χάρισμα, Rom. V. 15; VI. 23, opposé à ὀψώνιον, salaire, XI. 29) à l'homme qui doit l'accepter (2 Cor. VI. 1), mais qui ne peut la provoquer. Plus l'homme reconnaît qu'elle est un bienfait tout gratuit, plus il doit en exalter la richesse et la grandeur (Éph. I. 6. 7; II. 7). Elle est si bien le fait dominant dans la partie théorique de l'Évangile que son nom sert maintes fois à l'apôtre à désigner l'ensemble du plan divin en tant qu'il est opposé à l'ancienne alliance (Gal. II. 21; V. 4; Col. I. 6; Rom. V. 2; Tit. II. 11, etc.).[2]

La grâce est donc la source première (et, si on la compare aux œuvres, la source unique) du salut de l'homme. C'est donc proprement et premièrement Dieu qui doit être appelé

devons pas tenir compte des endroits où il signifie le charme résultant des formes, par exemple dans le discours (Éph. IV. 29; Col. IV. 6), ni des autres plus nombreux où il marque la gratitude (τῷ θεῷ, etc.), ou un bienfait d'homme à homme (2 Cor. VIII *passim*). Ailleurs il rappelle un effet spécial de la grâce de Dieu, une expérience individuelle (Éph. IV. 7; Phil. I. 7; Rom. XII. 6; 1 Tim. I. 14; 2 Cor. IV. 15; πᾶσα χάρις, IX. 8). Plus particulièrement l'apôtre aime à y rapporter sa vocation (2 Cor. XII. 9; 1 Cor. XV. 10; Gal. I. 15; Éph. III. 7); il appelle ainsi la mission qu'il a reçue et dont il se glorifie (Rom. I. 5; 1 Cor. III. 10; Gal. II. 9; Éph. III. 2. 8), ou l'autorité qui en résulte (Rom. XII. 3; XV. 15), ou la manière d'agir conforme à une dignité due à la grâce divine (2 Cor. I. 12). En souhaitant cette grâce à ses lecteurs au commencement et à la fin de toutes ses épîtres, il a en vue tous les besoins spirituels des hommes et la certitude qu'ils ne sauraient être satisfaits que par les dispensations aussi abondantes que gratuites de leur Père commun.

1. Voy. encore sur l'antithèse entre la loi et la grâce le 16.e chap. de ce livre.

2. Comme Christ est le médiateur de la grâce de Dieu, elle est plusieurs fois nommée χάρις Χριστοῦ (Gal. I. 6; 2 Cor. VIII. 9; 2 Thess. I. 12). C'est proprement une grâce accordée ἐν Χριστῷ (1 Cor. I. 4; 2 Tim. II. 1).

notre Sauveur (σωτήρ, 1 Tim. I. 1; II. 3; IV. 10; Tit. I. 3; II. 10; III. 4; cp. 1 Cor. I. 21; 1 Tim. II. 4, etc.). Or, nous avons déjà établi que les décrets de Dieu concernant le salut des hommes, sont éternels; il ne peut pas plus être question d'une révolution dans la direction providentielle du monde qu'il ne peut y avoir de changement dans l'essence de Dieu même. L'éternité du décret est une garantie de plus de son accomplissement final. Toutefois ces mêmes décrets ne sont révélés à l'homme et n'arrivent à sa connaissance que dans le temps et successivement; le point de vue humain s'accommode donc de l'idée d'un changement dans les rapports entre Dieu et le monde, et Paul en se plaçant à ce point de vue, adopte les formules qui en sont la conséquence.

D'après cela il est question d'un double ordre de choses, de deux situations ou arrangements qui se sont succédé l'un à l'autre. Une image assez simple et naturelle se présente à l'esprit de l'apôtre pour rendre sa pensée plus populaire. Dieu est envisagé comme un père de famille qui donne des ordres et prend des mesures pour que les gens de sa maison (οἴκειοι) travaillent au bien commun et arrivent au but où il veut les mener. L'ensemble de ces mesures est donc comme qui dirait l'ordre (ou l'organisation) de la maison de Dieu, οἰκονομία[1] τοῦ θεοῦ, et la terminologie du système parle de deux *économies*, celle de l'ancienne et celle de la nouvelle alliance, ayant chacune ce qu'on pourrait appeler sa constitution particulière, son garant ou médiateur, sa base légale et sa perspective de promesses.

La nouvelle économie est appelée οἰκονομία τοῦ μυστηρίου

1. Ce mot a encore une autre signification chez Paul, mais dérivée de la première. L'apôtre se considère lui-même, en sa qualité d'apôtre, comme un agent d'affaires, comme le gérant de la maison de Dieu, οἰκόνομος; sa charge est une οἰκονομία, un économat (1 Cor. IV. 1; IX. 17; Éph. III. 2; Col. I. 25; Tit. I. 7).

(Éph. III. 9), en tant qu'elle ne s'est révélée que récemment après avoir longtemps été voilée pour les yeux du grand nombre et seulement entrevue par les prophètes eux-mêmes. Elle est désignée comme οἰκονομία ἐν πίστει, en tant que la foi en est comme la loi organique. Elle est encore nommée οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (Éph. I. 10), ce qui peut se rapporter au fait que la nouvelle révélation ou, ce qui revient au même, l'avénement du nouvel ordre de choses, a eu lieu à l'époque désignée d'avance par Dieu, lors de l'accomplissement des temps; bien que le contexte semble favoriser une autre explication d'après laquelle ce serait l'économie qui durera jusqu'à la fin des temps pour y recevoir sa position ou perfection définitive. Cette dernière économie, quoique fondée sur une pensée, ou si l'on veut sur un fait, très-simple en lui-même, est décrite comme la chose la plus incompréhensible, comme un trésor inépuisable, un abîme incommensurable de sagesse (Rom. XI. 33) que les anges mêmes, pas plus que les générations anciennes, n'avaient pu sonder (Éph. III. 9. 10) avant qu'il eût plu à Dieu de le révéler au monde.

L'accomplissement des desseins de Dieu, en tant qu'ils se rapportent au salut des hommes, comprend deux éléments: les moyens offerts par Dieu à l'homme pour qu'il puisse acquérir le salut, et les obligations imposées à l'homme pour que ces moyens lui profitent. Cela correspond aux deux autres parties de l'Évangile dont nous avons encore à parler. La première, à laquelle nous passons, se résume dans l'idée ou dans le fait de la mission du Sauveur Jésus-Christ.[1]

---

1. Remarquons en passant une formule essentiellement paulinienne, qui nous paraît être destinée à rappeler que c'est par son fils Jésus-Christ que Dieu s'est mis en rapport avec les hommes : Θεὸς καὶ πατὴρ Ι. Χρ. (Rom. XV. 6; 2 Cor. I. 3; XI. 31; Éph. I. 3; Col. I. 3), formule que les lois de la syntaxe française nous empêchent de traduire mot à mot, le génitif ne devant pas sans doute se rapporter aussi à θεός.

CHAPITRE X.

De la personne de Christ.

La seule chose importante que la théologie de Paul avait à enseigner au sujet de Christ, c'était la nature et les moyens de l'œuvre salutaire qu'il entreprit en faveur de l'humanité. Mais cette œuvre ne serait pas comprise, si nous ne connaissions la personne qui l'accomplit; la théorie relative à la première n'aurait pas de base suffisante si la notion de la seconde nous manquait. Nous devons donc parler en premier lieu de la personne du Sauveur et de sa nature particulière.

Nous remarquerons d'abord que les épîtres essentiellement dogmatiques, celles aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, ne s'occupent point de cette partie du système. Nous en concluons que l'apôtre n'avait rien de parfaitement nouveau à dire à ce sujet. En effet, les passages peu nombreux qui peuvent ici nous servir de guides, contiennent à peu près les mêmes indications que nous avons déjà trouvées, et que nous trouverons encore ailleurs dans les écrits apostoliques, indications assez simples et sommaires, pour que la théologie ecclésiastique ait pu bientôt les juger insuffisantes pour la science. De fait, la notion de la personne de Christ, telle qu'elle se trouve exposée dans les écrits de Paul, comprend deux éléments constitutifs qui nous sont déjà connus en partie.

Le premier élément, c'est l'idée métaphysique d'une révélation primitive de Dieu, conçue comme une hypostase, ou manifestation personnelle distincte, dans l'essence divine, et cette hypostase devenue ensuite la source et la cause de toutes les révélations subséquentes, notamment donc aussi de la création. Cette idée, nous l'avons trouvée dans la philosophie judaïque, avec laquelle le christianisme apostolique la partageait.

Le second élément, c'est l'idée à la fois historique et théologique, que cette hypostase se fit homme en la personne de Jésus. Cette seconde idée, étrangère au judaïsme, n'est pas du tout particulière à notre apôtre.

Voici maintenant les détails de son enseignement à cet égard :

Jésus-Christ réunit en sa personne une double essence, humaine et divine : γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα. Rom. I. 3. 4; cf. 1 Tim. III. 16; 2 Tim. II. 8.

Paul ne nous dit rien, ou fort peu de chose du moins, sur le rapport de ces deux essences ou éléments. La nature de leur union, l'époque précise où elle s'est faite, le mode d'après lequel elle s'est accomplie, choses qui ont préoccupé la science spéculative de l'ancienne Église pendant de longs siècles, et sur lesquelles le protestantisme a pu trouver des formules plus précises encore, toutes ces questions ne sont pas même touchées ici, et la théologie se fait illusion, en croyant que la simple exégèse a été la base des solutions données à diverses époques, ou q .'elle serait jamais capable de les décider.

L'existence de l'élément humain est prouvée par la naissance (Gal. IV. 4), celle de l'élément divin par la résurrection (Rom. I. 4)[1]. Mais il est dit expressément que l'élément

1. Dans ce passage il est dit que *selon la chair* Jésus était de la race de David, *selon l'esprit* il appartenait à une sphère plus élevée, il était fils de Dieu. Comme ce passage est le seul dans les épîtres de Paul qui contienne une pareille phrase, nous n'avons pour l'expliquer que le seul secours de la philologie; et celle-ci ne trouvera pas facilement dans les mots κατὰ σάρκα et ἐκ σπέρματος Δαβὶδ l'idée d'une génération surnaturelle, surtout quand on songe que l'apôtre se hâte de prouver la nature divine par la résurrection et non par une narration analogue à celle des évangiles. Cependant nous n'insisterons pas sur cette remarque, de peur de tomber dans le défaut que nous reprochons si souvent à d'autres, de trop presser la lettre et de négliger l'esprit.

divin est l'essentiel; l'élément humain, quelque chose d'adopté, d'ajouté, d'extérieur : ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, μορφὴν δούλου ἔλαβεν (Phil. II. 6. 7). Cela implique l'idée d'un abaissement, d'une espèce de privation, d'un dépouillement, κένωσις, ταπείνωσις, et nous conduit directement à nous représenter l'union des deux natures comme l'alliance d'un esprit divin avec un corps humain, explication qui se recommande par sa simplicité même; mais qui n'a jamais été du goût des théologiens.

Quant à l'élément humain, il ne saurait y avoir de doute sur sa réalité objective, quoique dans le passage cité en dernier lieu, on trouve des expressions comme μορφή, ὁμοίωμα, σχῆμα, forme, ressemblance, *habitus,* qu'on pourrait être tenté de rapporter à une pure apparence, à une simple analogie, comme le docétisme l'a soutenu en effet (cp. μόρφωσις, opposé à δύναμις, 2 Tim. III. 5; Rom. II. 20). Cependant en présence de nombreux passages, où la *matérialité corporelle* (si l'on veut nous permettre cette expression) est posée comme un fait, les termes en question ne sauraient nous arrêter ici, et l'auteur s'en est servi, sans doute, pour faire ressortir la présence de l'élément divin contenu, caché en quelque sorte dans une enveloppe qui, loin de le révéler, rappelle plutôt une existence d'un ordre différent et inférieur.

La nature humaine de Christ comprend plusieurs faits particuliers qui ne laissent pas que d'avoir une certaine importance par leurs rapports avec son œuvre, et que nous devons énumérer ici provisoirement. C'est : 1.° le *corps* même, appelé expressément σῶμα τῆς σαρκός (Col. I. 22; cf. Rom. I. 3; VIII. 3; 1 Tim. III. 16), pour rappeler l'identité absolue de sa nature avec celle du nôtre, identité de matière, de facultés et de conditions d'existence. 2.° Les infirmités qui en dépendent, ἀσθένεια (2 Cor. XIII. 4), c'est-à-dire, non-seulement la possibilité de souffrir, mais en général tous les besoins physiques

qui tiennent les mortels dans un continuel état d'assujétissement. 3.° Le joug de la loi (Gal. IV. 5), auquel le fils de Dieu se soumettait par le fait même qu'il naissait juif, abstraction faite de tout autre but que cette soumission pouvait avoir. 4.° Les souffrances, παθήματα, θλίψεις (2 Cor. I. 5; Phil. III. 10; Col. I. 24); non-seulement celles de la passion, mais généralement tout ce que dans sa carrière le monde lui fit endurer de déboires, d'affronts et de persécutions. 5.° Enfin la mort (Phil. II. 8). Il n'y a qu'une seule propriété commune à tous les hommes qui lui soit restée étrangère, le péché; 2 Cor. V. 21; cf. Gal. II. 17; Rom. VIII. 3.

Quant à l'élément divin, il se présente d'abord une remarque pareille à celle que nous avons dû faire sur la nature humaine. Là aussi nous trouvons des expressions comme μορφή (Phil. II. 6), εἰκών (2 Cor. IV. 4; Col. I. 15), qu'on pourrait vouloir comprendre d'une simple ressemblance ou analogie, par exemple, éthique, d'une image qui, pour l'intelligence, incapable de s'élever jusqu'aux perfections de Dieu, les reflèterait d'une manière moins transcendante; mais ce serait se tromper sur la portée des mots et sur les intentions de l'auteur. Pour lui, la nature divine aussi a une réalité objective; elle existe σωματικῶς, c'est-à-dire, réellement dans la personne de Christ (Col. II. 9), et l'emploi des autres termes s'explique par le besoin de ménager à l'intelligence la possibilité de distinguer le Fils du Père.

Paul parle en plusieurs endroits de la nature divine de Christ; mais nulle part il ne le fait avec plus d'étendue que dans l'épître aux Colossiens, I. 15, ss.[1]. Nous y trouvons le dogme de l'hypostase du Verbe que nous avons déjà rencontré

---

1. Sur ce passage célèbre nous signalons les dissertations de Fritzsche (1807), Niemeyer (1826), Schleiermacher (*Studien*, 1832, III), Holzhausen et Osiander (*Tüb. ZS.*, 1832, IV; 1833, I. II), Bœhmer (1833), et Krüger (Strasb., 1837).

dans une autre sphère. Nous verrons cependant qu'il n'en développe pas la théorie métaphysique, qu'il ne l'expose pas scientifiquement; qu'il n'emploie pas même les termes consacrés par l'usage, et que nous verrons adopter ailleurs dans la théologie apostolique : c'est que toutes les fois que Paul en vient à toucher à ces questions transcendantes, le besoin d'un enseignement pratique et populaire prévaut immédiatement et lui fait abandonner aussitôt le côté métaphysique de la doctrine pour s'attacher de préférence au côté éthique.

Jetons cependant un coup d'œil sur le passage cité de l'épître aux Colossiens. On y retrouvera tout d'abord et assez facilement les éléments de la doctrine théologique, à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure. En nommant le Christ l'image du Dieu invisible (εἰκὼν τοῦ ἀοράτου), l'apôtre exprime cette idée déjà signalée précédemment d'une révélation primitive de la divinité sortant de sa sphère purement abstraite, où elle est inaccessible à l'intelligence, pour devenir concrète et personnelle. Il parle ensuite de la création (ἔκτισται) comme de la révélation ultérieure faite par l'organe de cette personnalité divine, et revendique pour cette révélation le caractère de la durée indéfinie et permanente (συνέστηκε), laquelle est appelée, en style populaire, la conservation de toutes choses. Le langage de l'école se montre même plus explicitement quand il est dit que la plénitude de la divinité réside en Christ (πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικεῖ ἐν αὐτῷ); car le mot de πλήρωμα est le terme consacré par la métaphysique, pour désigner la totalité des attributs de la divinité, considérés comme une série de forces ou de puissances (δυνάμεις), et le mot de κατοικεῖν indique la présence simultanée de tous ces attributs dans la personne du Verbe.

Mais c'est précisément ce terme principal de *Verbe,* λόγος, qui manque dans ce passage et en général dans nos épîtres, bien qu'il ne pût pas être inconnu à Paul. Cela prouve que

son but n'était pas d'exposer la théorie métaphysique pour elle-même, mais de la faire servir à une prédication pratique; il n'en prenait donc que ce qui lui paraissait nécessaire pour le moment.

Cependant, nous devrons observer encore que la dialectique de l'apôtre n'était pas arrivée à développer toutes les conséquences naturelles et nécessaires du grand principe des hypostases divines, telles que nous les voyons établies plus tard par les docteurs de l'Église. En en donnant ici, pour ainsi dire, une simple ébauche, il se sert d'une expression que la théologie ecclésiastique, de son point de vue, a dû juger peu en harmonie avec le système rigoureusement compris. Il appelle le Christ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, le premier-né d'entre toutes les créatures[1], et l'assimile ainsi, en quelque sorte, à ces dernières. Cette formule ne rentrait point dans la manière de voir de la philosophie judaïque, à laquelle Paul emprunte le terme de πρωτότοκος; elle n'a jamais pu être acceptée non plus par la philosophie de l'Église catholique.

Nous ne tirerons aucune conséquence du fait que constate ici une exégèse naturelle et non prévenue par les exigences

---

1. Le mot de πρωτότοκος implique toujours l'idée de la ressemblance ou de l'homogénéité d'un premier individu avec une série d'autres qui le suivent. C'est l'aîné de plusieurs enfants (Matth. I. 25; Luc II. 7; Rom. VIII. 29; Hébr. XI. 28); le premier ressuscité suivi de beaucoup d'autres (Col. I. 18; Apoc. I. 5); la première génération de chrétiens, en tant qu'elle ne sera pas la dernière (Hébr. XII. 23); ou selon une autre explication, les fidèles de l'Ancien-Testament ainsi nommés par rapport à ceux du Nouveau. Partout le génitif ajouté au mot nomme la catégorie à laquelle appartient aussi le πρωτότοκος. Or, κτίσις signifie toujours les créatures (Rom. I. 25; VIII. 19-22; VIII. 39; 2 Cor. V. 17; Gal. VI. 15; Col. I. 23). En ajoutant πᾶσα, le dernier doute sur la valeur du mot, s'il pouvait en rester, est enlevé. Il n'y a que Rom. I. 20, où κτίσις signifie l'acte de la création, mais cela ne change rien à la chose, car le premier-né de l'acte de la création serait bien certainement la première créature (comp. Apoc. III. 14).

du système. Nous nous contenterons de dire de nouveau que ce système n'a pas été achevé par les mains des apôtres; que les théologiens venus après eux ont trouvé à dépasser la lettre de leur enseignement, et qu'eux-mêmes avaient tout autre chose en vue que de travailler à satisfaire de préférence les besoins de la raison spéculative.

Au demeurant, Christ est à la fois homme et Dieu; aussi ces deux noms lui sont-ils donnés explicitement. Il est appelé ἄνθρωπος, 1 Cor. XV. 21; 1 Tim. II. 5; Rom. V. 15. Il est appelé θεός, Rom. IX. 5; Tit. II. 13 [1]. Mais Paul se sert plus fréquemment d'une autre désignation qui doit rappeler la nature toute particulière de la personne du Sauveur; c'est celle de Fils de Dieu, υἱὸς τοῦ θεοῦ [2], laquelle est en même temps très-propre à jeter du jour sur le double rapport dont il est ici question.

La condition ou le caractère de Fils implique deux choses: en premier lieu, et quant à l'essence, l'égalité relative, l'homogénéité prouvée par les expressions et les passages cités plus haut; en second lieu, et quant au rapport des personnes, une certaine inégalité. Cette dernière est indiquée suffisamment par les faits suivants : il est dit d'abord que la totalité (πλήρωμα) des attributs divins (θεότης, Col. II. 9) a été communiquée au Fils par la libre volonté du Père (εὐδόκησε,

1. Au moins c'est l'explication la plus simple et la plus naturelle de ces deux passages. J'observerai cependant en passant que parmi les Pères les plus orthodoxes et au plus fort de la controverse avec l'Arianisme, il y en a plusieurs qui ne reconnaissent pas cette interprétation. Voy. J. A. Scharf, *De Paulo in ep. ad Rom. divinitatis J. C. teste.* L., 1777; M. Ulrich, *Num Christus in P. ap. scriptis Deus appellatur?* Tig., 1837.

2. Nous ne parlons pas ici du nom de Christ, lequel, comme on sait, appartient proprement à l'eschatologie judaïque et doit expliquer la fonction et non la nature du Sauveur. Quant au nom du Fils de Dieu, il est inutile de citer les dix-sept passages où il se trouve.

Col. I. 19) ; on pourrait dire, en termes abstraits, que le fait de la révélation dépend de cette volonté ; mais cette dernière formule est étrangère au texte. En second lieu, il est parlé d'une obéissance ou subjection du Fils (ὑπήκοος, Phil. II. 8). Enfin sa gloire actuelle est représentée comme une récompense accordée à son sacrifice (διὸ, Phil. II. 9 ; Éph. I. 20).

Mais les passages que nous venons de citer ne sont pas les seuls qui nous conduisent à dire que le rapport du Fils au Père, selon Paul, est celui de la subordination. Il y revient plusieurs fois encore et très-explicitement : 1 Cor. III. 23 ; XI. 3. On pourrait être tenté de regarder cette subordination comme quelque chose de transitoire et passager, comme circonscrite dans la sphère de l'existence terrestre de Jésus, et c'est bien là l'expédient ordinaire auquel on a recours pour trancher la difficulté que la théologie officielle de l'Église trouve dans les phrases de l'apôtre ; mais cela ne suffit pas, car le passage, 1 Cor. XV. 28, nous conduit au delà de la sphère terrestre et proclame même explicitement la subordination définitive du Fils. En général, la séparation des deux personnes par des désignations différentes et très-remarquables (ϑεὸς — κύριος ; ϑεὸς — μεσίτης), est trop fortement accentuée (1 Cor. VIII. 6 ; 1 Tim. II. 5 ; Eph. IV. 4—6) pour que nous puissions supposer à l'apôtre cette subtilité dogmatique qui veut distinguer ici les divers états par lesquels Jésus-Cbrist a dû passer. Nous pourrions encore invoquer la phrase ϑεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ (expliquée page 94) et sans avoir besoin de faire dépendre le génitif des deux sujets comme plusieurs interprètes l'ont voulu.

Saus doute, l'idée d'une subordination ne cadre pas avec le système athanasien ; et au point de vue de ce dernier, c'est une imperfection dialectique pareille à celle contenue dans le πρωτότοκος τῆς κτίσεως ; mais nous pensons que l'expédient d'une subordination temporaire, adopté en désespoir de cause

en face d'un texte inexorable, est tout aussi contraire au théorème spéculatif de l'homoousie. On se paie de mots en le niant. Nous verrons que la théologie de Jean a su parfaitement éviter ce double écueil.

CHAPITRE XI.

De l'œuvre de Christ.

Ce Fils de Dieu apparut dans la personne de l'homme Jésus, à l'époque déterminée par la sagesse de Dieu, et fut envoyé par celui-ci pour opérer le salut des hommes de la manière voulue et ordonnée par Dieu : 1.° Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι (1 Tim. I. 15). 2.° Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου .... ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας.... κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν (Rom. VIII. 3). 3.° Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (Gal. IV. 4).

Les trois passages que nous venons de transcrire contiennent l'un comme l'autre le fait énoncé en tête de notre chapitre, mais chacun d'eux présente le but de la mission du Christ sous un autre point de vue, et ce n'est qu'en les réunissant qu'on aura satisfait à toutes les exigences du système. En effet, on doit se rappeler qu'il a été fait mention plus haut d'une triple servitude sous laquelle gémit l'homme ; or, nos trois passages, pris ensemble, indiquent comme but de la mission de Christ la triple délivrance qui est réclamée et désirée. Le premier passage promet aux pécheurs l'affranchissement de la coulpe déjà contractée ou des peines déjà méritées par les

péchés antérieurement commis. Le second promet aux faibles, dominés par la chair, un secours efficace dans la lutte contre le péché, et la perspective de la victoire. Le troisième enfin promet à ceux qui sont intimidés par les menaces incessantes de la loi, la rédemption d'un joug, qui leur pèse sans leur garantir la justice.

Sous ces trois rapports Christ nous apparaît comme un sauveur, σωτὴρ; sa mission est de sauver, σώζειν[1], ou en partant de l'idée d'une servitude, il doit être regardé comme un libérateur. Cependant cette servitude étant méritée, et l'affranchissement ne devant point se faire au détriment d'un tiers, nous arrivons à l'idée d'un rédempteur et d'une rédemption, c'est-à-dire d'un rachat, d'une rançon payée pour délivrer un esclave. Ἀγοράζειν, 1 Cor. VI. 20; VII. 23; ἐξαγοράζειν, Gal. III. 13; IV. 5; λυτροῦσθαι, Tit. II. 14; λυτρωτής, Act. VII. 35; ἀντίλυτρον, 1 Tim. II. 6; ἀπολύτρωσις, *passim*.

Voilà le but de la mission de Christ. Il s'agit maintenant de ce qu'il a dû faire sur la terre pour la remplir.

Son œuvre n'a pas pu consister uniquement à donner un enseignement, à inculquer aux hommes des principes nouveaux de morale, meilleurs peut-être que ceux qu'ils connaissaient déjà, à leur prêcher avec plus d'instance la nécessité de l'amendement, et à leur montrer l'exemple d'une vie sainte. Tout cela, sans doute, a pu avoir lieu; et Paul lui-même présente maintes fois Jésus à ses lecteurs comme un modèle à suivre; v. 1 Cor. XI. 1; Éph. V. 2; 1 Thess. I. 6; Phil. II. 5;

---

1. Σώζειν vient de σοός, *sain et sauf*, et signifie donc proprement guérir, préserver la vie d'un danger imminent. Le verbe est fréquent chez Paul, bien qu'il ne soit employé qu'une seule fois à propos de Christ (1 Tim. I. 15); le substantif se présente rarement (Éph. V. 23; Phil. III. 20), si ce n'est dans les épitres pastorales où il est employé tantôt en parlant de Dieu (voy. page 93), tantôt en parlant de Christ (2 Tim. I. 10; Tit. I. 4; II. 13; III. 6). Ajoutez-y la phrase ἡ σωτηρία ἡ ἐν Χριστῷ (2 Tim. II. 10).

ou leur rappelle des instructions, des sentences particulières formulées par lui (Act. XX. 35 ; 1 Cor. VII. 10). Mais nulle part ce point de vue n'apparaît comme essentiel, et l'on est même en droit de demander si Paul a bien cru pour sa part, ce qui est devenu depuis le point de vue dominant dans plus d'un système d'apologétique, que la morale de l'Évangile, c'est-à-dire l'ensemble des instructions données par Jésus-Christ sur les devoirs spéciaux de l'homme, est supérieure à celle du mosaïsme. De pareilles instructions d'ailleurs peuvent être données par maint autre prédicateur, par les Apôtres ou leurs successeurs, et ne sauraient donc constituer la chose essentielle et importante dans la mission tout exceptionnelle et extraordinaire du Fils de Dieu, d'autant plus que la prédication et l'instruction, quelque éloquentes, solides ou admirables qu'elles soient, ne produisent pas par elles seules, naturellement et directement, la rédemption désirée. Le but de Christ ne se renfermant pas dans ce qu'on appelle vulgairement l'amendement moral, la prédication morale ne pouvait du moins être son moyen principal.

L'œuvre de Christ, pour le dire d'abord d'une manière générale, c'est sa *vie*. Dans cette vie la chose essentielle c'est l'absence absolue du péché, 2 Cor. V. 21 ; Gal. II. 17[1]. Jésus-Christ fut le premier homme qui possédât cette qualité de sainteté ou de justice, le premier sur l'esprit duquel (πνεῦμα ἁγιωσύνης, Rom. I. 4) la chair n'obtint jamais la victoire, le premier enfin, dans lequel le péché se trouva être complétement vaincu, Rom. VIII. 3. Cette victoire de l'esprit sur la chair, il n'avait pas eu besoin, il est vrai, de la remporter par une lutte analogue à celles, où les hommes arrivent d'ordinaire

1. Le terme technique de l'école, ἀναμαρτησία, ne se trouve pas encore dans les épîtres. Il est provisoirement remplacé par ὑπακοὴ et δικαίωμα (Rom. V. 18. 19).

à un résultat tout opposé ; pour lui cette victoire était naturelle et nécessaire par le fait même de sa nature divine. C'est dit explicitement dans les expressions empruntées tout à l'heure à Rom. I. 4, où πνεῦμα désigne la nature divine. Mais cela ne change rien au fond de la chose. Le péché avait trouvé son maître et son vainqueur, et ce vainqueur s'était incorporé à l'humanité qu'il pouvait ainsi faire profiter du bénéfice de son triomphe.

Puisque la justice se uéfinit par l'accomplissement parfait de la loi, l'absence du péché dans la personne de Jésus-Christ peut également être formulée ou représentée en ces mêmes termes, et d'après l'idée fondamentale de son système théologique Paul a même dû être porté à présenter le fait sous cette forme particulière. Christ, en venant au monde et en naissant homme, ne s'était pas donné une autre règle de vie que celle qui avait été imposée aux hommes le plus sévèrement partagés à cet égard, et placés sous l'autorité de la loi la plus exigeante, savoir les juifs : il fut sous leur loi (γενόμενος ὑπὸ νόμον, Gal. IV. 4). Sa justice fut donc précisément celle qui avait été demandée aux autres.

Or, dans cette vie de Christ (on comprend qu'il s'agit de sa vie terrestre) il y a eu deux actes plus importants ou plus saillants, que la théologie doit considérer spécialement quand il s'agit de l'œuvre du Sauveur ; nous voulons parler de sa mort et de sa résurrection. Pour le moment, nous nous bornons à signaler les caractères particuliers que présentent ces deux faits ; un examen plus approfondi de leur rapport avec les autres parties du système doit être réservé aux chapitres suivants.

Quant à la mort (θάνατος=αἷμα, σταυρὸς, etc.), de laquelle on ne doit pas séparer les souffrances qui l'ont précédée, il y a d'abord à dire qu'elle n'était point méritée comme l'est celle des hommes en général (Rom. V. 12), ensuite qu'elle était un acte de la libre volonté de Christ, qui s'est

donné lui-même, παρέδωκεν ἑαυτόν (Éph. V. 2; Gal. II. 20). Si à côté de cette formule nous en trouvons une autre, d'après laquelle Dieu a donné son fils (Rom. VIII. 32), et Christ a souffert par obéissance (Phil. II. 8), il n'y a pas, au fond, contradiction entre ces deux manières de s'énoncer. La volonté des deux personnes s'est rencontrée dans la poursuite d'un but commun; la liberté de l'une n'a pas reçu d'atteinte de l'autorité impérieuse de l'autre; au contraire, c'est le même sentiment d'amour (ἀγάπη) qui a dicté à toutes deux la part qu'elles ont prise dans l'œuvre du salut (Rom. VIII. 35. 37; 2 Cor. V. 14; Gal. II. 20; Éph. III. 19; V. 2. 25).

Pour ce qui est de la résurrection (ἀνάστασις), il est dit qu'elle n'est pas l'œuvre de Christ même, mais celle de Dieu (Rom. IV. 24; VIII. 11, etc.); cependant, elle est, on ne peut plus, intimement liée avec le fait de la mort, tant relativement au temps et à la nature même des choses, que surtout eu égard à sa valeur et à sa signification. Les deux faits sont tout à fait inséparables, non-seulement pour la personne de Christ, mais encore pour la personne du croyant (Rom. IV. 25; VI. 4, ss.). On peut même dire que la résurrection, en quelque sorte, l'emporte sur la mort par son importance relative (χριστὸς ὁ ἀποθανὼν μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθεὶς, Rom. VIII. 34); car à côté de la valeur matérielle ou théologique, qui est la même pour les deux faits, la résurrection a encore une valeur formelle ou dialectique, puisque sans elle la mort de Jésus rentrerait dans la série des événements ordinaires, et pour ainsi dire accidentels du même genre. La résurrection seule prouve qu'il y avait là quelque chose de divin (Rom. I. 4); elle restera donc toujours le pivot de tout enseignement évangélique (1 Cor. XV. 14).

Nous le répétons, ce qui vient d'être dit en deux mots, au sujet de la vie, de la mort et de la résurrection de Christ, ne sera compris dans toute sa clarté, dans toute sa portée, que

lorsque nous aurons appris comment ces faits se rattachent aux desseins salutaires de Dieu, comment chacun d'eux concourt à amener la réalisation de son but bienfaisant. Nous ne connaissons pas encore tous les éléments de cette combinaison, et devons ainsi nous borner provisoirement à des généralités.

La thèse capitale, déjà contenue dans ce que nous venons de dire, et qui fera ultérieurement le sujet de nos études dogmatiques, c'est que la mort et la résurrection de Christ se trouvent dans le rapport le plus intime avec le salut des hommes : παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Rom. IV. 25) : il a été livré à la mort à cause de nos péchés, et a été ressuscité à cause de notre justification.

On remarquera facilement que dans cette formule il y a deux couples de faits corrélatifs, mort et résurrection; péché et justification. Il est évident que les deux premiers faits, pris ensemble et non isolément, ont eu lieu en vue des deux autres également considérés ici comme inséparables. De même qu'il serait absurde de dire que la mort de Christ n'a rien à faire avec la justification de l'homme, il le serait aussi de prétendre que sa résurrection doit être dans l'analyse théologique, complétement séparée du fait du péché.

La même thèse est reproduite souvent encore dans des formules partielles, qui n'en expriment que l'un ou l'autre élément.

D'un côté, Paul aime à répéter que Christ a souffert la mort pour nos péchés à nous, puisqu'il en était exempt lui-même : ὁ χριστὸς ἀπέθανε ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 Cor. XV. 3; cf. Rom. V. 6, ss.; VI. 10; 1 Cor. VIII. 11; 2 Cor. V. 14. 21, etc.). En thèse générale, la préposition ὑπὲρ, jointe au génitif, signifie *au profit de, in commodum,* etc.; cela donnerait un sens plausible relativement aux hommes qui, certainement,

profitent de la mort de Christ. Cependant, non seulement dans ce cas, le rapport de causalité entre la mort de Christ et le salut des hommes ne serait pas expliqué; mais la signification indiquée ne va pas du tout au génitif ἁμαρτιῶν, parce qu'on ne peut pas dire que Christ est mort au profit de nos péchés. Nous trouverons plus loin l'occasion d'approfondir l'idée théologique qui a donné lieu à cette formule elliptique.

De l'autre côté, l'apôtre revient tout aussi fréquemment sur la connexion essentielle qui existe entre la résurrection de Christ et la future félicité de l'homme sauvé. Si à cet égard il nomme de préférence notre propre résurrection, on se rappellera aisément que les deux notions de vie et de béatitude sont corrélatives, comme nous l'avons constaté ailleurs : ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ ἐγερεῖ (2 Cor. IV. 14; cf. Rom. VIII. 11; 1 Cor. XV. 12, ss. 20).

Nous arrivons ainsi à une espèce de parallélisme antithétique entre la destinée de Christ et celle des hommes. Leur vie dans le péché lui valut la mort, sa mort sans le péché leur vaudra la vie.

Pour que cela puisse se faire, il faut que ce parallélisme devienne autre chose qu'une formule dialectique, qu'il corresponde à un fait psychique; il faut qu'entre Christ et l'homme il s'établisse une intime communauté de vie; il faut que l'homme meure lui-même avec Christ, pour ressusciter avec lui. C'est là le point capital dans tout le système, et qui fournira l'explication et la démonstration des thèses dogmatiques que nous avons posées plus haut comme de simples assertions. Mais avant d'y passer, il nous reste à envisager sous un autre point de vue encore la position de Christ vis-à-vis de l'humanité. Pour le moment, nous entrevoyons déjà l'immense importance que la théologie de Paul devait attacher à la mort de Christ (1 Cor. II. 2) : mais nous remarquerons aussi que l'apôtre comprit que ce fait capital, antérieur à toute réflexion théolo-

gique, était la pierre d'achoppement (σκάνδαλον 1 Cor. I. 23; Rom. IX. 33; Gal. V. 11), contre laquelle devaient se heurter les idées d'un peuple qui avait fondé ses espérances d'avenir sur une base toute différente.

CHAPITRE XII.

Du rapport typique entre l'Ancien- et le Nouveau-Testament.

Avec la mort et la résurrection de Christ nous sommes arrivés à un point où commence pour l'humanité tout entière une période nouvelle de son existence et de son développement, et ce développement, dans les choses les plus importantes, se trouvera être tout différent de celui qu'elle a suivi jusque là. Ce fait préoccupe l'apôtre ; il s'y arrête pour le contempler à ce nouveau point de vue ; il découvre bientôt entre les deux périodes un parallélisme constant, et souvent antithétique. Il se hâte de reconnaître que ce parallélisme n'est pas seulement du domaine de l'histoire ou de l'expérience, et ne se borne pas à quelques symptômes moraux plus ou moins prononcés, mais qu'il est l'effet d'une disposition providentielle, et doit par conséquent être l'objet d'une étude théologique. Les deux ordres de choses (οἰκονομίαι) dont il a déjà été question, se placent l'un en face de l'autre, ou plutôt se suivent de telle sorte que le premier est l'image plus ou moins matérielle, mais toujours préfigurante du second, le second le reflet plus ou moins spiritualisé, la reproduction idéale du premier.

C'est là ce qu'on appelle le rapport typique entre l'ancienne et la nouvelle alliance.

Un rapport de ce genre peut exister entre deux faits moraux ou religieux, comme c'est le cas lorsque Paul (1 Cor. X. 11) appelle typique la conduite blâmable des Israëlites dans le désert, pour en faire l'application homilétique à ses lecteurs. Mais plus ordinairement ce sont les faits historiques de l'Ancien-Testament et surtout les institutions légales et sacrées du peuple juif qui sont rapprochés de la révélation de l'Évangile. Dans ce cas le premier terme du rapport est plus essentiellement envisagé comme ayant un caractère prophétique, une dignité relative; il apparaît comme préparatoire, comme transitoire, comme une simple ombre, c'est-à-dire comme une chose n'ayant point de réalité ni de valeur par elle-même; tandis que l'autre terme du rapport, celui qui appartient à la sphère évangélique, contient ce qu'il a de définitif, de durable, d'essentiel, ou pour rester dans la figure, le corps qui projette l'ombre.

L'Ancien-Testament est ainsi ou contient la σκιὰ τῶν μελλόντων, *l'ombre de l'avenir* (Col. II. 17), tandis qu'en Christ seul et par lui s'est manifesté ce qu'il y a de réel dans ces anciennes formes symboliques, τό δὲ σῶμα χριστοῦ.[1]

Le terme technique par lequel est désigné le fait qui contient l'image prophétique, c'est τύπος, *le type, le modèle*[2] (Rom. V. 14); recevant une valeur nouvelle, une signification

1. Σῶμα, dans une pareille antithèse, exprime l'idée de la *réalité*, nous pourrions dire de la matérialité, en opposition avec ce que nous appelons image, figure, symbole. Comp. Col. II. 9, où σωματικῶς exprime la certitude de l'existence réelle et objective des attributs divins dans la personne de Christ.

2. Τύπος, modèle, exemple, dans le sens moral: Phil. III. 17; 1 Thess. I. 7; 2 Thess. III. 9; 1 Tim. IV. 12; Tit. II. 7; dans le sens théorique ou didactique Rom. VI. 17. On peut voir dans 1 Cor. X. 6. 11 comment le sens moral et théologique se tiennent de près. La conduite des Israélites dans le désert est appelée τύπος ἡμῶν en vue de l'enseignement pratique que le lecteur doit en tirer pour son propre profit, et τύπος ἐκείνοις συμβαίνων en vue de la direction providentielle des faits destinés d'avance à cet usage prophétique.

particulière par le rapport dans lequel il est placé avec un fait évangélique correspondant, il peut aussi être appelé ἀλληγορία (Gal. IV. 24), car ce dernier mot indique régulièrement en rhétorique un sens différent de celui que renferme la lettre simple. Mais comme ce sens ne peut être reconnu exactement qu'après la révélation du nouvel ordre de choses, et échappe généralement à ceux qui ne se placent pas au point de vue de ce dernier, il est un μυστήριον (Éph. V. 32), c'est-à-dire une chose cachée jusqu'au moment où l'intelligence en est rendue possible par l'accomplissement des temps et par les révélations nouvelles qu'il apporte. Enfin, le sens typique, se dégageant dans la plupart des cas d'un fait matériel, d'un objet appartenant à la sphère des sens, il peut être regardé comme l'âme, comme l'esprit de ce fait, lequel se spiritualise en lui. L'interprétation se fait donc πνευματικῶς, et les objets en question sont eux-mêmes πνευματικά, en tant qu'elles recèlent ce sens là (1 Cor. X. 3. 4; cp. II. 14).[1]

Paul, le plus ancien auteur chrétien, a aussi été, autant que nous pouvons le constater, le premier à exploiter cette riche mine de rapprochements typologiques entre l'Ancien et le Nouveau-Testament. Nous ne risquerons pas de nous égarer en supposant que les quelques exemples que nous en trouvons dans ses épîtres, ne sont pas les seuls essais, les seules découvertes de ce genre que ses études bibliques ont dû lui suggérer. Les autres apôtres se sont également familiarisés avec ce genre d'interprétation, et y ont trouvé souvent des parallèles d'une vérité si frappante, que plusieurs d'entre ces derniers ont plus tard été convertis en formules dogmatiques par les théologiens de l'Église. Ce dernier fait se rattache

1. Une dernière expression technique, que nous pouvons mentionner ici en passant, c'est παραβολή (Hébr. IX. 9; XI. 19), mot qui au fond indique tout parallélisme, et, d'après l'usage, un parallélisme destiné à instruire.

surtout, quoique non exclusivement, à l'épître aux Hébreux, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Quant aux autres comparaisons typologiques qui sont contenues dans divers livres du Nouveau-Testament, il n'est pas nécessaire d'y revenir spécialement pour chaque auteur. La méthode et la tendance sont les mêmes chez tous ceux qui en font usage. Nous observerons cependant que cette méthode typologique ne pouvait prévaloir qu'autant que la théologie chrétienne s'affranchissait du joug de la légalité mosaïque; le besoin n'en pouvait guère exister lorsqu'on tenait à conserver la loi comme matériellement obligatoire, et que l'application de ce principe aussi spirituel que fécond était à la fois l'effet de la tendance antijudaïque et le moyen le plus sûr de la justifier.

C'est ainsi que les institutions mosaïques les plus caractéristiques étaient ramenées incessamment à un sens moral qui permettait d'en parler comme de choses d'une valeur permanente, au moment même où l'on en proclamait la déchéance dans le sens propre et historique. Et ce sens moral se recommandait tellement par ce qu'il avait de simple et de naturel qu'il passa souvent dans le langage religieux, dans l'usage populaire sans qu'on gardât toujours le souvenir de son origine figurée. La circoncision de la chair, faite de main d'homme (Éph. II. 11), se changeait en une circoncision du cœur (Rom. II. 29, cp. Act. VII. 51, περιτομὴ καρδίας), non faite par la main des hommes, mais spirituellement par l'union avec Christ (Col. II. 11), et qui pour cela était appelée simplement la circoncision de Christ, la seule qui méritât désormais de se parer de l'ancien nom (Phil. III. 3). Ailleurs, les rites d'une fête qui revenait d'année en année pour imposer au peuple de Dieu des devoirs tout matériels pendant quelques jours, servaient de base à une allégorie morale d'une grande portée, et destinée à faire comprendre aux disciples de Christ la nécessité permanente de la purification dans un sens plus élevé

(ἄζυμα ἀληθείας, 1 Cor. V. 6 ss., cp. Matth. XVI. 6; Luc. XII. 1). Les sacrifices à offrir à Dieu devaient être spirituels (1 Pierre II. 5); c'est la foi (Phil. II. 17) que Dieu réclamait comme offrande, ce sont les personnes mêmes des croyants qui devaient remplacer les anciennes victimes, car c'était pour les faire vivre et non pour les voir mourir (θυσία ζῶσα) qu'il les demandait (Rom. XII. 1). Voilà une λογικὴ λατρεία, un culte dans le sens spirituel : tous les membres de l'Église étaient dès lors revêtus d'un caractère sacerdotal (1 Pierre *l. c.*), et l'apôtre plus particulièrement faisait les fonctions liturgiques par ordre et au nom de Jésus-Christ, portant l'Évangile en guise d'instrument sacré et amenant à l'autel les païens convertis, comme l'offrande la plus agréable, que Dieu avait soin de consacrer lui-même par le don de son esprit (Rom. XV. 16).

Voilà comment, par une exégèse ingénieuse qui ménageait la lettre tout en préconisant l'esprit, la théologie paulinienne parvint à remplir les formes oblitérées d'un culte périssant faute de séve propre, d'une vie nouvelle et d'autant plus durable qu'elle était indépendante des choses matérielles. La même méthode put s'appliquer à d'autres sphères de la vie religieuse des Israélites. Nous la retrouverons dans l'eschatologie; nous en voyons des traces dans plusieurs propositions dogmatiques relatives à la personne et à l'œuvre de Christ dont nous parlerons à mesure que notre sujet nous y conduira.

Le plus célèbre et le plus éminent de ces parallèles typiques dans les écrits de Paul, est celui qui met en présence Adam et Christ, en assignant à chacun de ces deux personnages une position à la fois analogue et différente vis-à-vis de l'humanité. Il importe d'autant plus de l'examiner à fond qu'il a donné lieu dans l'Église à des interprétations non moins sujettes à caution que généralement adoptées.

Dans deux endroits (Rom. V. 12, ss.[1]; 1 Cor. XV. 45, ss.) Paul oppose Christ à Adam comme l'antitype au type et appelle le premier l'Adam futur, le second homme, le dernier Adam (δεύτερος, ἔσχατος, μέλλων). Le parallélisme porte sur différents points de comparaison à l'égard de chacun desquels le protoplaste d'un côté et le Sauveur de l'autre se trouvent placés à la tête d'une classe ou d'une série d'hommes, différents entre eux par des raisons analogues.

Il y a d'abord le rapport physique : le premier Adam fut fait de terre; il avait donc un corps matériel, terrestre, par conséquent, mortel et corruptible. Tel est notre corps actuel, corps de chair et de sang, engendré à l'image de celui de notre premier père et ne devant point hériter du royaume de Dieu; le second Adam, c'est le Seigneur venu du ciel et y restant aujourd'hui dans sa gloire. Il y est revêtu du corps céleste, pneumatique, qui n'a rien de commun avec la corruptibilité mortelle du nôtre. Or, ceux qui lui appartiennent, ceux qui sont en communion avec lui par la régénération spirituelle, comme nous l'avons été avec le premier Adam par la génération charnelle, ceux là revêtiront à leur tour ce corps céleste et incorruptible, gage d'une existence sans fin.

Il y a en second lieu le rapport psychique : le premier Adam, par le souffle que Dieu lui inspira, devint un être vivant; sa vie était de nature animale (ψυχικόν), c'est-à-dire, elle consistait dans le jeu naturel des organes destinés à la conservation du corps et dans l'action des appétits qui leur imprimaient le mouvement. Il n'est pas question ici des facultés supérieures, parce que, en réalité, ce ne sont pas

---

1. La littérature spéciale sur ce passage est très-riche. Nous ne citerons que les dissertations les plus récentes de Schott (1811), de Finckh et de Schmidt dans *Tüb. ZS.*, 1830, I. IV, de Kæuffer (1834), de Rothe (1836), de Manegold (1840), et de D. H. de Robert. Montauban, 1846.

elles qui dirigent de préférence l'homme non régénéré. Le second Adam possède et communique une nature toute différente. Le principe de sa vie, c'est l'Esprit, πνεῦμα, souffle divin d'une essence et d'une puissance bien autrement élevées, n'ayant pas besoin d'organes matériels et grossiers, et ne s'épuisant pas avec le temps, mais assurant, à qui le reçoit, une existence réelle et durable.

Il y a, en troisième lieu, le rapport moral : le premier Adam pécha, et par lui le péché entra dans le monde. Les hommes qui vinrent après lui péchèrent également tous sans exception et sans qu'il y eût, à cet égard, une différence entre la période qui précéda la législation du mont Sinaï et celle qui la suivit. Une communion, ou si l'on veut, une solidarité, s'établit à cet égard entre tous les hommes et leur premier père. Le second Adam ne pécha point. Sa vie, considérée comme un seul grand acte, était un δικαίωμα, un acte de justice, un fait en tout conforme à la sainte volonté de Dieu. Les hommes qui suivent Christ (et l'apôtre nous apprendra bientôt quel sens profond il attache à ce mot), les hommes de la seconde série qui entrent en communion avec Christ par la foi, arrivent à la même exemption du péché, à la même justice que lui.

Il y a enfin le rapport téléologique, le plus important de tous. La suite ou l'effet du péché du premier Adam fut la mort. Dieu l'en avait menacé d'avance. La mort fut donc pour le pécheur la rémunération directe et légale de son action. Ses descendants péchèrent comme lui, et la mort vint les atteindre à leur tour, mais sans que Dieu eût d'avance proclamé la peine de leur transgression éventuelle. Ils péchèrent donc, à cet égard, autrement qu'Adam, μὴ ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, et non en présence d'une pénalité positive, laquelle ne fut définitivement établie que par la Loi. Leur mort à tous est la preuve qu'ils étaient tous pécheurs;

car autrement et dans l'absence d'une loi (v. 13) positive, il ne serait pas explicitement démontré qu'ils eussent péché. La mort que le premier homme avait méritée par la transgression d'un commandement positif, il la transmit à tous ses descendants, *puisque* (ἐφ' ᾧ) tous ont été avec lui en communion de péché (comp. 1 Cor. XV. 22). Le second Adam était exempt de la mort, d'abord, sans doute, par sa nature, mais encore par l'absence absolue du péché. Cette exemption de la mort, ou en d'autres termes la vie qui lui est propre, est transmise par lui à la seconde série des hommes, à ceux qui sont avec lui en communion de justice par la foi.

C'est principalement en vue de ce dernier rapport que l'apôtre insiste sur ce que les deux termes du parallèle typologique constituent une inégalité très-marquée au profit du second Adam ou plutôt de ceux qui appartiennent à sa série. C'est cette inégalité qui le préoccupe le plus et il y revient jusqu'à trois fois de suite (Rom. V. 15—17) sans parvenir à rendre sa pensée bien transparente, à cause des nombreuses abbréviations qu'il introduit dans ses formules syllogistiques. Voici, cependant, très-vraisemblablement en quoi consiste cette inégalité : il y a d'abord le fait que, dans la première série un seul cas, le péché d'Adam, fut le point de départ de la condamnation (κατάκριμα) du grand nombre, tandis que, dans la seconde série, le point de départ fut le grand nombre des péchés ou des pécheurs, malgré lequel la grâce et la vie se manifestèrent (v. 16). En second lieu, il est à remarquer que la mort apparaissait comme un salaire dû et mérité, tandis que la vie est une grâce, un don gratuit (v. 15). Enfin, dans la seconde série, la perspective heureuse se présente avec un plus haut degré de certitude, parce que, dès à présent, il en est donné un gage dans la communauté justifiante des croyants avec Christ (v. 17). On a cru devoir y ajouter un quatrième point de comparaison qui abou-

tirait au même résultat. Le raisonnement de l'apôtre dans ces versets pourrait paraître se fonder sur ce que le terme de θάνατος est employé au sens propre et physique, tandis que ζωή n'en serait pas simplement l'opposé, mais contiendrait encore l'idée de la félicité.

Nous ne partageons pas cet avis. A la vérité, et c'est une chose très-essentielle, le premier membre du parallèle, relatif à Adam, n'est pas présenté par Paul comme quelque chose de nouveau et d'inconnu qu'il aurait eu à révéler au monde. C'est au second membre que s'attache le caractère de la nouveauté et de l'importance pour l'ensemble du système. Quant à l'autre, l'apôtre le cite comme un fait suffisamment connu, puisqu'il appartient à l'histoire biblique, objet de l'enseignement populaire dans la synagogue, et qu'il était déjà apprécié dans les écoles au point de vue théologique. Cependant, il paraît y avoir ici une pensée originale propre à notre auteur, savoir, la spiritualisation de l'idée de la mort, en tant que les juifs s'en tenaient exclusivement au sens physique, tandis que, dans la pensée de Paul, les deux sens sont généralement inséparables. Nous penchons d'autant plus vers cette seconde manière de voir, que Paul (d'après 1 Cor. XV. 47) ne considère pas la mortalité en elle-même comme une chose étrangère à la nature de l'homme; ce qui est étranger à celle-ci, c'est la mortalité comme châtiment, comme damnation.

Voilà tout ce qu'il nous est possible de trouver d'éléments théologiques dans ces célèbres passages. La spéculation de l'école a pu éprouver le besoin d'en savoir davantage; elle a pu y rattacher d'autres théorèmes dont nous n'avons pas à discuter ici la valeur et la vérité. L'exégèse historique doit se garder d'amalgamer les postulats de la philosophie avec les résultats positifs de l'interprétation littérale. Dans un point de doctrine aussi capital, il faut bien se garder, quand on veut écrire l'histoire, de se servir

de formules étrangères aux textes qui font l'objet ou les documents de cette dernière. Nous devons croire que celles que l'apôtre emploie réellement lui ont dû paraître suffisamment claires et complètes pour expliquer sa pensée. C'est chez lui et non chez des auteurs d'un siècle éloigné que nous chercherons les lumières dont nous pourrons avoir besoin, tout en réservant à chaque siècle, à chaque école, à chaque individu même le droit d'y en ajouter d'autres tirées de son propre fonds, à l'effet de modifier soit la théorie elle-même, soit la méthode qui doit l'établir.

Ainsi, pour citer quelques exemples, Paul ne dit pas mot d'un changement que le péché d'Adam aurait introduit dans la nature humaine. D'une part cette doctrine serait en contradiction avec ce qu'il enseigne sur la création (1 Cor. XV. 45—47); de l'autre elle ne se lierait pas avec ce qu'il dit de l'éternité des décrets divins concernant le salut en Christ. Enfin il est hors de doute que si Adam avait été créé impeccable, si de sa nature il avait été parfait et antipathique au péché, c'est qu'il n'aurait pas succombé à la tentation. Le fait du péché en prouve la possibilité naturelle. Le passage Rom. VII. 7 ss. s'applique à Adam aussi bien qu'à tout autre homme. Nous accorderons facilement aux moralistes que la répétition et l'habitude du péché détériore la condition morale de l'homme, mais cela n'a rien à faire avec l'anthropologie théologique, et Paul ne parle nulle part de ce fait psychologique particulier.

Il est tout aussi peu question d'une imputation du péché d'Adam, dans le sens absolu de la formule scolastique; car il faudrait dans ce cas parler également d'une imputation du mérite de Christ indépendante de toute condition. Des deux côtés on doit d'abord tenir compte d'un fait accessoire très-essentiel et qui pour Paul est le point cardinal du dogme, et ensuite ne pas se tromper sur l'objet de ce qu'on peut appeler selon lui une imputation. Ce qui est imputé, ce n'est pas le

péché, mais la peine du péché, la mort; ce n'est pas le mérite, mais ce que, pour rester dans le parallèle, on pourrait presque appeler l'effet du mérite, la vie. La première échoit à ceux qui entrent en communauté de vie avec Adam, c'est-à-dire qui péchent comme lui. La seconde est donnée à ceux qui entrent en communauté de vie avec Christ, c'est-à-dire qui sont justes par la foi. Il est évident que la formule augustinienne ne tient pas compte de ce parallélisme des conditions respectives et qu'elle substitue en même temps la cause à l'effet, lorsqu'elle emploie le terme d'imputation. Le v. 18 (δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν) ne peut pas vouloir dire que par le fait seul de la vie sainte de Jésus-Christ *tous* les hommes sont justifiés; il veut dire qu'ils le sont virtuellement ou conditionnellement, c'est-à-dire *s'ils ont la foi;* de même l'autre membre de la phrase (δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα) ne peut pas signifier simplement que *tous* les hommes sont damnés pour le péché d'un seul; mais bien que ce péché leur vaut à tous une peine semblable *en tant que* tous s'y sont associés par le fait (v. 12. 13). De même v. 19 les πολλοὶ de la seconde série ne sont certainement déclarés justes qu'autant qu'ils sont entrés par la foi en communion avec l'obéissance de leur chef; cette condition est si naturelle et si connue que Paul a pu l'omettre. Il s'ensuit que l'ellipse correspondante doit exister dans la phrase précédente, laquelle signifie donc que les πολλοὶ de la première série sont déclarés pécheurs en tant que par leurs actes ils sont entrés en communion avec la désobéissance de leur chef à eux. La déclaration est dans les deux cas un acte judiciaire de Dieu, ce que le verbe καθίσταναι exprime très-bien; elle s'est faite dans la première série par l'application de la peine; elle se fera dans la seconde par la concession de la vie.

CHAPITRE XIII.

De la foi.[1]

Dieu a envoyé son fils pour le salut des hommes, Christ est né et mort dans ce but. Il ne nous reste plus qu'à demander comment ce but est réalisé, comment ce salut est opéré et obtenu. La réponse sera simple aussi longtemps que l'on ne voudra envisager que le fait en lui-même; mais comme nous désirons procéder méthodiquement dans notre exposition, nous avons à notre choix plusieurs points de vue différents qui peuvent nous fournir les éléments d'une division logique. Au point de vue du temps par exemple, il peut être question du commencement, du progrès et de la consommation de l'œuvre de salut. Au point de vue des personnes nous aurions à parler successivement de l'action de Dieu, de celle de Christ, et de celle de l'homme comme concourant à la même œuvre. Au point de vue de l'extension objective de cette dernière, nous aurions à considérer l'individu, l'église, le royaume de Dieu. Au point de vue des facultés de l'âme qui sont plus particulièrement sollicitées, ou des dispositions intérieures qui se manifestent de préférence dans cette occasion, nous verrions tour à tour sur le premier plan l'intelligence et le sentiment, la volonté et l'activité, la patience et la jouissance.

Paul lui-même ne suit exclusivement aucun de ces différents

---

1. Schulz, *Die christliche Lehre vom Glauben*; 2.e édit. L., 1834; J. A. Ducros, Essai d'une comparaison entre les idées de S. Paul et de S. Jean sur la foi. Str., 1845; E. Heldt, L'idée de la foi dans les écrits de S. Paul, de S. Pierre et de S. Jacques. Str., 1850.

points de vue. Nous aussi, nous tâcherons autant que possible de les combiner pour nous ménager d'un côté les moyens d'embrasser d'un seul coup d'œil toute la richesse du système, sans nous exposer de l'autre côté à lui imposer une manière de voir qui nous serait propre. Voici le cadre qui nous servira de base et dans lequel nous pensons pouvoir ranger avec facilité les diverses parties de ce système si fécond.

Notre idée fondamentale, idée qui très-certainement exprime la pensée intime de l'apôtre, sera de rapporter tout à Dieu dont le dessein nous apparaît comme le point cardinal, le principe moteur, le centre de toute l'œuvre de salut. A ce point de vue nous examinerons d'abord comment l'homme reconnaît ce but, comment cet acte de son intelligence réagit immédiatement sur son sentiment, le pénètre et le conduit à une disposition toute particulière et tout à fait indispensable. Cette disposition essentiellement réceptive, c'est la *foi*. En second lieu nous verrons l'homme essayer, dans la mesure de ses forces, à coopérer au but de Dieu, à travailler dans le sens et dans l'intérêt des desseins divins. Cette disposition essentiellement active, c'est l'*amour*. Enfin, nous le trouverons concentrant ses pensées sur l'accomplissement définitif et parfait du but de Dieu, qu'il a non-seulement reconnu pour ce qu'il est, mais qu'il s'est pour ainsi dire approprié ; souffrant aujourd'hui afin de jouir un jour de ses bienfaits et se consolant du présent par l'avenir, en un mot ranimant incessamment son activité par l'ardeur de ses convictions. Cette disposition essentiellement expectative, c'est l'*espérance*.

On le voit, cette division fait à peu près la part de tous les points de vue différents que nous avons signalés. Car, en parlant de la foi, nous aurons à nous en tenir à l'individu, et nous étudierons ainsi le commencement de l'œuvre du salut dans sa sphère la plus restreinte; l'amour nous conduira naturellement à parler de la communauté, dont l'état et le développe-

ment correspondent à un second stade de cette même œuvre, celui du progrès extérieur; enfin, ce que nous aurons à dire de l'espérance, se rapporte à la consommation dans la sphère plus étendue du royaume de Dieu. Les divisions qu'on aurait pu vouloir faire d'après une évolution de temps ou d'extension, se trouvent donc résumées et confondues dans la nôtre. Enfin, dans chacune de nos trois parties, nous aurons à parler successivement de la part qui revient à Dieu, à Christ et à l'homme dans ces différentes phases de l'œuvre de salut, de sorte que ce dernier mode de division, qui semblera peut-être le plus naturel de tous, ne se trouvera pas négligé non plus.

Nous commençons par la définition de la foi, πίστις. Il est de la plus haute importance de se rendre un compte exact de la valeur de ce terme. Une juste appréciation de la notion de la foi sera la clef de tout le système de Paul; et toute erreur, même partielle, à ce sujet, toute méprise, même accidentelle, sur la portée de cette expression, fera nécessairement faire fausse route à celui qui cherche à le comprendre. Mais il n'est pas précisément facile de donner cette définition; Paul lui-même ne nous la présente nulle part; le mot πίστις a réellement des significations très-variées, et celle qui sera la principale pour la théorie théologique, et à laquelle nous aurons à nous en tenir plus particulièrement, est si riche et si emphatique, qu'il ne suffit pas de quelques mots pour l'épuiser. Nos lecteurs voudront bien nous excuser, si, à cause de l'importance du sujet, nous tâchons ici d'être complet, même après avoir antérieurement déjà traité la partie philologique de la question.

Étymologiquement, il y a dans les mots πίστις et πιστεύω la double notion de confiance et de fidélité. La comparaison d'autres langues (allemand: *Trauen* et *Treue;* latin: *fides* et *confido,* etc.), fait voir que ces deux notions se tiennent de

très-près. Cette première signification se retrouve dans les écrits de Paul. Ainsi πίστις ϑεοῦ (Rom. III. 3) est la fidélité avec laquelle Dieu accomplit ses promesses (cp. ἀπιστία, *ibid.; πιστὸς* ὁ ϑεός, 1 Cor. I. 9; 1 Thess. V. 24, etc., et les nombreux passages, par ex., Gal. V. 22; 1 Cor. XIII. 7, où la πίστις se trouve au nombre des vertus sociales). De là encore, le passif πεπίστευμαι, *on m'a confié* (Gal. II. 7; 1 Tim. I. 11); πίστις, la confiance en Dieu (oppos. ἀπιστία); Rom. IV. 19. 20.

A cette notion de *confiance* se rattache de près celle de *croyance,* c'est-à-dire, de la simple persuasion qu'un fait est vrai (*Fürwahrhalten,* 1 Cor. XI. 18; Rom. VI. 8), et en ce sens, *croire* peut être opposé à *savoir* (2 Cor. V. 7). Le plus souvent, cette persuasion ou conviction est mise en rapport avec des faits ou des idées religieuses. Ainsi, il y a une série de passages où il n'est pas fait mention de l'objet spécial de la conviction religieuse, ou bien dans lesquels l'élément chrétien qu'elle renferme n'est exprimé que par des termes accessoires. Les οἴκειοι τῆς πίστεως, par ex. (Gal. VI. 10), sont ceux qui appartiennent à la même famille (οἰκία) par leur croyance. Dans Rom. XIV. 2. 22. 23, il s'agit tout simplement de la présence ou de l'absence d'une conviction religieuse quelconque dans un acte ordinaire de la vie, indifférent en lui-même. Dans πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. I. 27), c'est le génitif qui détermine la nature du mot précédent (comp. encore 1 Cor. II. 5; XIII. 2; XV. 14. 17; Éph. I. 13).

Jusqu'ici le mot de πίστις n'est encore employé que comme exprimant une notion générale; mais il est d'un usage bien plus fréquent pour désigner la foi chrétienne dans son acception toute spéciale. Pour nous en rendre compte d'une manière complète, nous aurons soin de poursuivre ce que nous voudrions appeler le développement génétique de cette idée, en la prenant à son origine, et en la suivant à travers toutes les phases qu'elle parcourt.

La foi chrétienne commence ou naît à l'occasion de l'ouïe de la prédication évangélique. Elle est donc dans l'origine la simple croyance que cette prédication proclame une vérité, qu'elle dit vrai, ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς (v. Rom. X. 14—17). La prédication elle-même est appelée λόγος ἀκοῆς (1 Thess. II. 13), parce que la première condition de son efficacité, c'est qu'elle soit entendue.

Puisque nous connaissons déjà l'objet de la prédication, nous conclurons que la foi aussi a pour objet le fait que Christ est mort pour les hommes, et que Dieu, à cause de cette mort, veut leur accorder sa grâce. La πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. I. 27) est donc la conviction de la vérité de cette double assertion historique et dogmatique, ou, selon le cas, d'une partie quelconque de l'Évangile prêchée de préférence (par ex. 1 Thess. IV. 14; Rom. VI. 8; 2 Thess. II. 11 ss.). Dans un grand nombre de passages, la connaissance intellectuelle (γνῶσις, ἐπίγνωσις) des décrets de Dieu et des révélations qui en sont la suite, est signalée comme une chose indispensable pour le croyant (1 Tim. II. 4; IV. 3; 2 Tim. II. 25; III. 7; Tit. I. 1; Col. I. 6. 9 ss.; II. 2; III. 10; Éph. I. 17; IV. 13; Rom. X. 2; 2 Cor. II. 14; IV. 6).

Mais la notion de la foi est loin d'être épuisée par cet acte de l'intelligence. La conviction d'abord purement théorique et restreinte à la sphère de l'entendement produit aussitôt une impression sur l'âme qui reçoit le fait en question comme la preuve irréfragable de l'amour infini de Dieu pour les hommes. Cette impression fait naître dans l'homme un sentiment correspondant, une tendance vers Dieu, un besoin de l'aimer à son tour, et plus particulièrement une confiance basée en principe sur la grâce manifestée. Tout à l'heure, c'était l'intelligence qui se trouvait éclairée, maintenant, c'est le cœur qui se sent pénétré d'un feu auparavant inconnu : ἡ ἀγάπη θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν (Rom. V. 5; cp. X. 9. 10). Ce

second élément est encore contenu étymologiquement dans le mot de πίστις et de foi (*fides*). Avec lui commence déjà le côté pratique de la foi. La conviction dont nous parlions d'abord reposait sur la conscience du péché; la confiance dont il est question en ce moment, implique déjà le renoncement à faire valoir toute espèce de mérite personnel pour accepter avec gratitude la grâce offerte au nom de Dieu.

Il y a cependant encore un troisième élément indispensable pour compléter la notion de la foi. L'entendement et le sentiment ne sont pas les seules facultés de l'âme qui y soient intéressées. Il faut y joindre la volonté. Mais ici il ne s'agit pas simplement de ce que nous appellerions la bonne résolution de l'homme de s'amender; elle ne conduirait pas loin; car de pareilles résolutions sont assez fréquemment prises par un repentir momentané, et tout aussi facilement oubliées que formées. C'est en quelque sorte le contraire que produit la foi; une abnégation de la volonté propre, une abdication du moi, un renoncement à l'indépendance personnelle et à la libre disposition des forces de l'âme; c'est enfin une subordination absolue de toute la personne humaine à la personne du sauveur, une identification avec son existence idéale, une communion complète avec lui. Nous arrivons ici à un dogme capital de la théologie paulinienne, si ce n'est à celui qui domine tous les autres. La foi, selon notre apôtre, est d'une nature essentiellement mystique, c'est-à-dire, placée au delà des limites de l'analyse, et uniquement accessible au sentiment le plus intime. Car il doit être posé en principe que la vie propre de l'individu humain se confond avec une vie étrangère, idéale et réelle à la fois, et en tout cas servant de modèle et de norme; la conscience du moi elle-même doit se modifier en conséquence : ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός (Gal. II. 20, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi); et à la place d'une vie réglée par la terre et les moteurs phy-

siques, il naît une vie dont le principe est la foi (*ibid.*). Celui qui vit de cette dernière vie est, pour ainsi dire, né de la foi (ὁ ἐκ πίστεως, Gal. III. 7 ss.; Rom. III. 26).

La foi, selon Paul, est donc en même temps un acte de l'intelligence ou une conviction, un acte du sentiment ou une confiance et un acte de la volonté ou une résignation. Ce dernier élément est le plus important des trois, le seul qui donne à la foi sa valeur dans le système tout entier. C'est par lui que la foi devient le moyen de la justification. En effet, si le moi du pécheur, chargé de la coulpe qui l'exposait au châtiment, vient à s'effacer, à s'anéantir, quant à son existence propre, l'objet de la colère divine disparaît avec lui. Si l'homme s'identifie avec Christ pour vivre de la volonté et de l'esprit de ce dernier, au lieu de suivre l'impulsion de ses propres affections charnelles, il possédera en lui une force désormais victorieuse contre le péché. Enfin, si Christ est le principe de sa vie et vit en lui, l'homme n'aura plus besoin des préceptes d'une loi placée hors de lui et par cela même inférieure. La triple rédemption est accomplie; la triple servitude de la coulpe, du péché et de la loi a disparu; l'homme est rentré dans sa position normale vis-à-vis de Dieu, et *sa foi lui est imputée à justice*, ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην (Rom. IV. 5, ss.).

La foi ainsi définie, se trouve former une antithèse avec la loi sous plus d'un rapport.

La loi voulait amener la justice par le mérite des œuvres; elle est appelée pour cela la loi des œuvres, νόμος τῶν ἔργων (Rom. III. 27). La foi implique l'aveu qu'un pareil mérite ne saurait exister et que tout dépend de la grâce de Dieu : διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως (ἡ ἐπαγγελία) ἵνα κατὰ χάριν (Rom. IV. 16), et le nouvel ordre de choses est même appelé νόμος πίστεως (Rom. III. 27), pour rendre cette antithèse plus sensible.

La loi visait à des actes extérieurs et légaux, apparaissant par le fait et par la forme en harmonie avec ses prescriptions; elle ne se préoccupait pas des motifs particuliers qui pouvaient concourir à l'accomplissement de sa volonté. La foi, au contraire, est quelque chose d'intime, de spirituel, et tient essentiellement aux mobiles les plus secrets de nos actions pour en établir la valeur.

Enfin, la loi séparait les hommes en plusieurs camps ou catégories hostiles. La foi, seule accessible à tous, pourra seule aussi les unir : οὐκ ἔστι διαστολή (Rom. III. 22, cf. Gal. III. 28, etc.).

Nous tenons à épuiser notre sujet, à mettre ici sous les yeux de nos lecteurs tout ce qui s'y rapporte dans la pensée et dans la terminologie de notre apôtre. L'idée de la foi est chez lui plus riche et plus complexe encore que chez d'autres écrivains du Nouveau-Testament; car il y fait rentrer des phénomènes religieux ou moraux qui, ailleurs, y sont rattachés extérieurement et à titre de conséquences.

On peut dire que le mot de πίστις, dans les écrits de Paul, répond à ce que nous sommes accoutumés d'appeler *christianisme* dans le sens abstrait du mot, l'ensemble des dispositions et des actions conformes aux principes de l'Évangile (Rom. I. 8. 12; XII. 3. 6; XIV. 1; 2 Tim. I. 5; 2 Cor. X. 15 1 Tim. V. 8. 12; 1 Thess. III. 5, ss.; Col. I. 4, etc.), ou même plus simplement encore la doctrine et l'Église chrétiennes (Gal. I. 23; Phil. II. 17). De là πιστεύειν, se faire chrétien, accepter le baptême (Rom. XIII. 11; 1 Cor. III. 5; XV. 2. 11; ὑπακοὴ πίστεως (Rom. I. 5; XVI. 26) est la conversion au christianisme; l'apôtre de Jésus-Christ est un διδάσκαλος ἐν πίστει (1 Tim. II. 7), et la foi elle-même est le corrélatif de la vérité (cf. IV. 6); οἱ πιστεύοντες, οἱ πιστοί, les chrétiens, les membres de l'Église (Éph. I. 19; 1 Thess. I. 7; 1 Tim. IV. 10; V. 16; 1 Cor. XIV. 22; 2 Cor. VI. 15;

Col. I. 2; Tit. I. 6, etc.)[1]. Le contraire, l'éloignement de la communauté chrétienne et de ses errements sera désigné par ἀπιστία et ἄπιστοι (Rom. XI. 20. 23; 1 Tim. I. 13; 1 Cor. VI. 6; VII. 12, ss.; XIV. 22, ss.).

Pour en revenir au sens paulinien proprement dit, tel que nous l'avons développé plus haut, tous ces termes sont aussi fréquemment employés que diversement construits. Ainsi, nous trouvons, 1.° πίστις (πιστεύω) εἰς χριστὸν (Col. II. 5; Phil. I. 29; Rom. X. 14), où la préposition semble dépeindre un rapport plus général ou moins intime, une simple tendance vers Christ, et ne pas épuiser la notion mystique; 2.° ἐπὶ χριστῷ (1 Tim. I. 16, cp. ἐπὶ θεὸν, Rom. IV. 5. 24), où elle semble marquer de préférence l'espoir ou la confiance en un fait à venir dont la garantie se trouve en Christ; 3.° πρὸς χριστὸν (Philém. 5), ce qui revient sans doute pour le sens à la première phrase, et peut être regardé comme πίστις πρὸς τὸν θεὸν (1 Thess. I. 8), surtout si l'on considère que les Thessaloniciens avaient été païens; 4.° ἐν χριστῷ (Gal. III, 26; Éph. I. 15; 2 Tim. III. 15), où la préposition exprime l'idée de la communion parfaite. Cette préposition, Paul l'affectionne même pour ce motif, au point de s'en servir quand elle n'est pas nécessaire; par exemple, il dit (Rom. III. 25): πίστις ἐν τῷ αἵματι, où il ne s'agit pas d'une communion

---

1. Dans certaines circonstances ce πιστεύειν peut se rapporter de préférence à une face spéciale de la grande dispensation chrétienne. Dans Rom. XV. 13 il s'agit plus particulièrement de son universalité; dans 2 Cor. IV. 13; Col. II. 12 de ses preuves, dont la principale est la résurrection de Christ; dans Gal. III. 22 ss.; Éph. II. 8, etc. de l'antithèse de la rédemption par la grâce de Christ avec le mérite des œuvres de la loi; dans 2 Thess. I. 10 des espérances de l'Évangile; il sera toujours facile de reconnaître que ces diverses applications ne changent rien à notre définition fondamentale. Dans Rom. I. 17 (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) le mot désigne la première fois la foi comme principe qui justifie, d'une manière abstraite, la seconde fois les croyants *in concreto*.

avec le sang de Christ, mais d'une confiance en l'efficace de ce sang; 5.° on trouve même πιστεύειν χριστόν (1 Tim. III. 16) dans un passage où il est question de l'ensemble de la dispensation du Nouveau-Testament, dont Christ est le centre; 6.° πιστεύειν χριστῷ (2 Tim. I. 12) rappelle plutôt la garantie donnée par Christ à l'objet de la foi; cp. πιστεύειν τῷ Θεῷ, (Tit. III. 8); 7.° enfin, il y a encore tout brièvement πίστις χριστοῦ (Rom. III. 22; Éph. III. 12); ce qui, comme *l'état construit* des Hébreux, exprime l'idée du rapport intime. Nous signalerons le passage Gal. II. 16, où trois de ces sept formules sont employées l'une après l'autre; ce qui prouve que, si elles ne sont pas synonymes étymologiquement, elles le sont pour la théologie. Il va sans dire que le mot de πίστις à lui seul et sans addition, a maintes fois, chez Paul, ce sens profond et complexe (v. Rom. IX. 30. 32; X. 6. 8; IV. 13. 14; V. 1. 2; Gal. III. 2. 5, ss., 23. 25; Phil. I. 25; 2 Tim. IV. 7, etc. Voyez surtout 2 Cor. XIII. 5, où πίστις correspond à χριστὸς ἐν ὑμῖν). La foi est appelée alors un μυστήριον (1 Tim. III. 9), en tant que sa nature et sa valeur étaient inconnues avant la révélation de Christ; elle est unique et la même pour tous (Éph. IV. 5) par le fait qu'il n'y a qu'un seul Sauveur. De même πιστεύειν, sans addition, peut exprimer l'ensemble des éléments que nous y avons trouvés par notre analyse et qui sont tous indispensables pour le salut (Rom. IV. 11; X. 4; 1 Cor. I. 21, etc.), et si l'on rencontre maint passage dans lequel l'expression paraît rester indéfinie, on ne se trompera jamais en y rattachant au moins d'une manière générale l'idée du rapport normal avec le Sauveur (Philém. 6; 2 Cor. I. 24; Éph. VI. 16; Col. I. 23; 2 Thess. I. 11; 1 Tim. III. 13, etc.).

La foi, d'ailleurs, qui doit être la disposition essentielle et fondamentale de tous ceux qui veulent appartenir à Christ et réclamer leur part de ses bienfaits, est quelque chose de passif, surtout quant à son élément intellectuel. On la reçoit, on

l'accepte, on ne la discute pas nécessairement. Beaucoup de membres de l'Église s'arrêtent à cette limite de leur développement religieux, sans que pour cela leur rapport avec Christ, rapport duquel dépend leur salut, soit incomplet ou stérile. Quelques-uns, cependant, mais en plus petit nombre, poussent jusqu'à l'étude théologique et spéculative de ce rapport, en font l'objet de leurs méditations, et ajoutent ainsi à la πίστις la γνῶσις; celle-ci, sans être indispensable au salut, est toujours un don précieux de l'esprit (1 Cor. XII. 8. 9; cf. 2 Cor. VIII. 7; voyez encore Col. II. 3; 1 Tim. VI. 20; 2 Cor. II. 6; 1 Cor. XIII. 2. 8).

Voilà ce qu'il y avait à dire en général sur la foi dont dépend le salut de l'homme, et qui, à cet égard, doit remplacer les œuvres; mais la vie mystérieuse de cette foi et ses effets si importants demandent une analyse bien autrement approfondie qu'une définition du terme ou du sujet. Nous allons compléter cette étude par une série d'autres chapitres dans lesquels nous suivrons l'ordre des idées indiqué par l'apôtre lui-même (Rom. X. 13. 14), en parlant d'abord de l'action de Dieu (ch. XIV. XV), ensuite de l'expérience intérieure de l'homme (ch. XVI), enfin, du mérite de Christ (ch. XVII. XVIII) dans cette première sphère de la vie chrétienne.

CHAPITRE XIV.

De l'élection.[1]

Déjà plus haut nous avons reconnu Dieu comme l'auteur du salut des hommes ; nous avons vu que ce salut est son but, nous nous sommes convaincus qu'il a choisi les moyens les plus propres pour l'accomplir ; il nous reste à montrer ici que dans l'application de ces moyens aux individus l'initiative lui appartient également. Son action à cet égard peut être ramenée à trois points qui se suivront dans un certain ordre chronologique.

L'expérience nous dit que tous les hommes n'acceptent pas l'Évangile, qu'ils ne croient pas tous, que beaucoup d'entre eux restent indifférents à la prédication ou montrent même des dispositions hostiles à son égard. Ce fait s'explique d'abord d'une manière très-simple et naturelle, et en même temps très-pratique, en ce qu'on peut dire que Dieu veut les sauver tous (1 Tim. II. 4, cp. 1 Thess. V. 9), mais que plusieurs par leur propre faute et par obstination rejettent le salut qui leur est offert (Rom. X. 16), et se perdent ainsi eux-mêmes. Cette explication a pour elle ce qu'on appelle le bon sens, et de plus la morale a un intérêt direct à en inculquer les conséquences pratiques. Il ne faut donc pas s'étonner que Paul insiste assez fréquemment sur ces conséquences.

---

1. Schleiermacher et de Wette, *Ueber die Lehre von der Erwählung*, *Berl. ZS.*, I. II; J. C. F. Steudel, *Nachweisung der in Röm. IX liegenden Sätze als zu Gunsten des unbedingten Rathschlusses nicht deutbarer* (*Tüb. ZS.*, 1836, I); P. C. Hanstedt, *Entwicklung der Prædestinationslehre nach Paulus* (*Kieler Mitarbeiten*, I. 3); Nœsselt, *Interpr. cap. IX ep. ad Rom.*, 1765; J. T. Beck, *Pneumatisch-hermeneutische Entwicklung des 9ten Cap.*, etc., 1833; Rückert, *Exeg. Magazin*, tom. I.

Cependant la spéculation, en analysant la notion de la toute-science divine, telle qu'elle peut la comprendre, c'est-à-dire sans la rendre indépendante de la notion du temps, arrive à une théorie toute différente et formule la thèse de l'*élection*. Elle dit : De même que Dieu, avant le commencement des choses, a décrété d'une manière absolue de conduire les hommes au salut par Christ; il a aussi choisi (*in concreto*) les individus qui devaient participer à ce salut : ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου .... καὶ ἐκληρώθημεν[1] προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν αὐτοῦ (Éph. I. 4. 11). Dans cette formule le terme de πρόθεσις désigne le décret de Dieu au point de vue absolu et abstrait; les mots ἐκλέγεσθαι, προορίζειν (cp. 1 Cor. I. 27. 28) marquent ce qu'il y a de concret et d'individuel dans l'application. Ainsi la formule ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις (Rom. IX. 11) définit ce décret absolu en tant qu'il se manifeste par l'élection individuelle[2]. L'apôtre a soin d'ailleurs de qualifier Dieu, à cette occasion, par l'attribut ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, celui qui opère toutes choses selon le bon plaisir de sa volonté, phrase dans laquelle le mot βουλὴ serait fort oiseux, s'il ne devait faire ressortir cette absoluité.

Ces termes, il est vrai, ne reviennent pas trop fréquemment chez Paul, mais il ne saurait y avoir de doute sur leur signification. Les chrétiens sont appelés ἐκλεκτοὶ, les élus, non par forme d'assertion historique, non qu'ils soient une classe ou une société de gens remarquablement vertueux, mais par

1. Nous suivons provisoirement la leçon reçue, quoique nous croyions devoir lui préférer une autre, à laquelle nous reviendrons plus loin.

2. On peut rapporter ici le passage 2 Thess. II. 13, d'après la leçon εἵλατο ὑμᾶς ἀπ' ἀρχῆς. Nous la préférons en tout cas à l'autre (ἀπαρχήν), parce que celle-ci contiendrait une exagération contraire à l'histoire et même une petite faute de syntaxe. On remarquera d'ailleurs qu'avec la première leçon on réunit dans cette même phrase toute la série des notions essentielles de l'Évangile.

forme d'assertion dogmatique, pour exprimer qu'ils doivent à la grâce divine leur privilége d'appartenir à l'Église. On dit: ἐκλεκτοὶ simplement (2 Tim. II. 10) ou ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Rom. VIII. 33; Col. III. 12; Tit. I. 1), ou ἐκλεκτοὶ ἐν κυρίῳ (Rom. XVI. 13), en désignant ainsi en même temps les personnes divines de l'action desquelles dépend l'élection individuelle. L'élection elle-même est une ἐκλογὴ χάριτος (Rom. XI. 5), formule qui exclut toute idée de mérite personnel, et implique en même temps celle de l'obtention de certains biens constituant un privilége (v. 7)[1]. Cette dernière pensée est aussi contenue dans le ἐκληρώθημεν allégué plus haut (Éph. I. 11), puisque κλῆρος et ses dérivés rappellent toujours l'idée d'une possession soit actuelle soit future. Au point de vue métaphysique, qui domine toute cette question, il est important de constater que l'apôtre rattache réellement sa thèse, comme la philosophie l'a toujours fait, à l'idée de la toute-science de Dieu. Le προγινώσκειν (Rom. VIII. 29) précède le προορίζειν, et nous ne pouvons ainsi nous tromper sur la nature et la base de la théorie dogmatique que nous exposons en ce moment. Tout le reste n'est que le corollaire inévitable de cette idée génératrice qui par conséquent peut seule être exposée aux coups de la critique. L'élection étant un acte de la volonté de Dieu, et la volonté de Dieu ne pouvant manquer son but, il s'ensuit que l'élu doit nécessairement et immanquablement arriver au salut. Dieu lui en donnera les moyens et le dirigera de manière à l'y faire parvenir; il le préparera, le disposera d'avance, προετοιμάζει, non-seulement pour la gloire définitive (εἰς δόξαν, Rom. IX. 23), mais déjà pour ce qui doit la précéder (εἰς ἔργα ἀγαθὰ, Éph. II. 10).

Qu'on nous permette de dire encore quelques mots sur cette

---

1. Dans ce dernier passage l'abstrait ἡ ἐκλογὴ est placé pour le concret οἱ ἐκλεκτοί.

importante matière et de chercher à entrer davantage dans les vues de l'apôtre. Les chapitres IX à XI de l'épître aux Romains contiennent différentes données qui nous serviront à éclaircir ce point du système.

On a cru en écarter toutes les difficultés, notamment celles que peut suggérer un sentiment très-légitime des exigences de la morale, en supposant que la thèse de la prédestination d'après Paul revient à ceci : Tous les hommes sont pécheurs; nul ne peut faire valoir de titre à la félicité; tous ont mérité la damnation; si Dieu ne voulait être que juste, il les pourrait livrer tous indistinctement à la mort éternelle; mais il ne le fait pas; il élit quelques-uns auxquels il accorde le salut. Les élus n'ont pas à s'en vanter, car ils ne doivent pas leur privilége à leur propre mérite; ceux qui ne sont pas élus n'ont pas à s'en plaindre, car Dieu ne leur devait rien ; ils ne reçoivent que ce qu'ils avaient mérité.

Plusieurs théologiens ou exégètes, disons nous, ont pu s'accommoder d'une pareille explication, et croire que c'est à cela que revient la théorie de Paul. Nous leur accorderons volontiers qu'elle paraîtrait suffisante dans beaucoup d'endroits, et que même dans le IX.[e] chapitre aux Romains les exemples d'Ismaël (v. 7) et de Pharaon (v. 17), et surtout les citations des prophètes (v. 25—29) ne lui sont pas contraires et semblent même la favoriser. Que Dieu préfère Isaac à son frère, ce choix fera d'autant moins de difficulté que d'après la tradition des écoles juives, il était suffisamment motivé. Qu'il endurcisse Pharaon, cela ne veut pas dire qu'il ait forcément changé un innocent en pécheur ; le sens est tout simplement qu'il ne le toucha pas de sa grâce, mais l'abandonna à la tendance hostile et impie qui déjà auparavant était propre à Pharaon. Enfin, quand Osée et Ésaïe sont invoqués pour prouver que Dieu rejette un peuple rebelle ou accorde sa grâce à un autre, qu'il veut sauver un petit nombre seulement de ceux qui ont excité

son courroux, qu'une destruction complète et méritée, semblable à celle de Sodome, est évitée uniquement par le fait de la miséricorde divine, tout cela, ce nous semble, rentre parfaitement dans la manière de voir que nous avons exposée tout à l'heure.

Mais il y a dans ce même chapitre deux autres passages encore qui se refusent péremptoirement à cette interprétation, et dans lesquels Paul a eu soin d'écarter jusqu'à la dernière apparence d'équivoque ou d'incertitude.

Qu'on lise d'abord ce qu'il dit au sujet de l'élection de Jacob et du rejet d'Ésaü (v. 10), présentés ici comme les types des élus et des réprouvés en général. Ils étaient enfants jumeaux de père et de mère, comme tous les hommes sont les créatures du même Dieu; et avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent fait quoi que ce soit de bien ou de mal, l'un fut élu et l'autre rejeté. Il y a plus: non-seulement Dieu en agit ainsi envers eux; mais il a déclaré d'avance qu'il en agirait ainsi, afin que cette destinée si inégale fût reconnue pour l'effet de l'absolue volonté divine, et non pour la conséquence de ce qu'auraient fait les individus (οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος), et afin que le principe de la prédestination absolue fût mis à l'abri de toute fausse interprétation (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ). Or, ce serait une fausse interprétation de dire, que Dieu sait d'avance si un homme persistera dans le mal, ou s'il se convertira, et qu'il règle la prédestination sur cette prévision. On retranche ainsi de la thèse dogmatique ce qu'elle a de plus essentiel, et le οὐκ ἐξ ἔργων ne trouve pas son compte.

L'autre passage (v. 20) est encore plus significatif. Le potier, est-il dit, peut faire à son gré, de la même masse d'argile, des vases très-divers, les uns destinés à un usage qui les honore, les autres pour un usage qui les déshonore. Ici, nous n'avons pas affaire à un fait historique dont les termes étaient

donnés, mais à une image librement choisie pour le besoin du raisonnement, et par conséquent, beaucoup plus apte encore, s'il est possible, à mettre en évidence la pensée intime du théologien. Or, l'argile est une masse inerte, n'ayant par elle-même aucune qualité positive qui puisse déterminer sa forme ou sa destination. L'argile ne se fait pas vase elle-même; avant d'être vase, elle est propre à toutes sortes de formes; c'est de la volonté entièrement libre, nous pourrions dire du caprice arbitraire de l'ouvrier que dépend son sort. Le potier fait de la même masse brute, qui n'est ni bonne, ni mauvaise, deux espèces de vases : ainsi, sans égard à ce que nous appelons la valeur individuelle de l'homme, valeur illusoire et imaginaire, Dieu, de toute éternité, et avant le premier péché du premier homme (Éph. I. 4), *fabrique* les uns pour la gloire éternelle, προετοιμάζει εἰς δόξαν, uniquement pour montrer son inépuisable miséricorde (ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τοῦ ἐλέους), et *façonne* les autres pour la damnation (καταρτίζει εἰς ἀπώλειαν), uniquement pour montrer la puissance de sa colère (ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ τὸ δυνατὸν αὐτοῦ), et de la sorte, il y a dans l'ordre moral des vases de grâce et des vases de colère (σκεύη ἐλέους, ὀργῆς), de même que dans l'atelier du potier il y a des vases pour les usages de luxe et pour les besoins honteux (σκεύη εἰς τιμὴν, εἰς ἀτιμίαν).

Tout cela est singulièrement clair, et certes, ce ne sera pas avec des arguments exégétiques que l'on pourra désormais combattre le système que les Augustin, les Calvin, les Gomar ont édifié sur ces prémisses. Que Paul ait enseigné, oui ou non, que la grâce est irrésistible; qu'il ait dit, oui ou non, en termes formels, que Dieu crée le péché dans l'homme; qu'il soit, oui ou non, explicitement supralapsaire, peu importe; toujours est-il qu'aucune dialectique humaine, en partant des principes énoncés plus haut, ne saurait échapper à ces conséquences rigoureusement logiques. Mais que devient alors la morale, le

christianisme pratique, la prédication évangélique? Si l'homme ne peut rien faire, absolument rien, pas même écouter quand Dieu appelle, puisque Dieu doit d'abord lui ouvrir l'oreille et peut refuser de le faire; si le décret est éternel pour le salut comme pour la damnation, eh bien, chacun attendra tranquillement, avec indifférence, que l'événement lui révèle le sort auquel il ne pourrait échapper, quoi qu'il fît; il se livrera peut-être au dérèglement ou au désespoir; mais cela ne changera rien à la chose; car encore une fois, son sort ne dépend point de ses efforts, de la direction qu'il prend (οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος v. 16). L'expédient ordinaire des théories de la prédestination, de vouloir édifier la morale sur le fait que personne ne peut savoir s'il est élu ou non, est une échappatoire pleine d'illusion, puisqu'après tout, la résolution de Dieu était prise avant que je fusse né. Combien d'hommes y aura-t-il, dont l'énergie morale ne se brisera pas sous le poids d'une conviction si désespérante?

Et une telle doctrine serait celle de Paul? Mais alors pourquoi dit-il aux Corinthiens (1.re IX. 24), courez, τρέχετε, s'il va dire aux Romains (IX. 16), votre course n'y fera rien, οὐ τρέχοντος? Pourquoi dit-il à Timothée (1.re II. 4) que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés? Pourquoi tant d'exhortations, si elles doivent être, ou impuissantes lors même qu'elles produiraient un effet sur l'auditeur, ou superflues lors même qu'elles ne le toucheraient point? Pourquoi tant de promesses de la part d'un homme qui n'est pas dans les secrets de Dieu, et qui n'a pas feuilleté le livre de vie pour y lire les noms des élus? A quoi bon la foi et la charité? A quoi bon l'Évangile et Christ lui-même, puisque tout est dit, fait, décrété d'avance?

Ah, certes, si le dernier mot de la révélation chrétienne est contenu dans l'image du potier et de son argile, elle est une amère dérision de tout ce qu'une âme aspirant vers son Dieu renferme de besoins profonds et de légitimes désirs! Ce serait

à la fois une satire de la raison contre elle-même, et le suicide de la révélation.

Mais nous n'avons point à nous livrer ici à des considérations philosophiques et critiques. Nous faisons de l'histoire. Renfermons-nous dans notre sphère, et cherchons dans notre auteur même la solution de cette grande énigme. Un homme qui pense a toujours des chances de se faire comprendre par d'autres qui pensent à leur tour, et s'il y a quelque part une erreur dans son argumentation, il y aura moyen de la découvrir, et de voir en même temps de quel côté elle tient à la vérité.

Tout d'abord, c'est un fait digne de remarque et pas assez relevé, que l'apôtre, dans la discussion à laquelle nous avons emprunté les principales citations, n'a point proprement en vue les individus, mais les masses, les deux grandes portions de l'humanité qu'il oppose souvent l'une à l'autre, les juifs et les gentils. C'est en vue du rapport général entre eux et la direction providentielle de notre espèce, qu'il produit ses raisonnements. A y regarder de près, tout ce 9.ᵉ chapître, intimement lié d'ailleurs aux deux suivants, ne parle même pas de la prédestination dans le sens ordinaire, dans le sens scholastique ou calviniste du mot. Cette grande section de l'épître aux Romains veut expliquer théologiquement un fait matériel et historique, savoir la répugnance de la grande majorité des juifs pour l'Évangile, répugnance qui semble devoir leur faire perdre tous les avantages anciennement promis, et par conséquent, donner une espèce de démenti à Dieu qui leur en avait assuré la perspective. Voici l'explication de Paul sur ce fait qui frappait son attention, après avoir déjà été signalé par le Seigneur : Dieu, dit-il, leur a donné un esprit d'assoupissement, des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre (XI. 8); seule, une imperceptible minorité ne partage pas cet aveuglement (v. 4. 5), comme pour servir de souche et de

racine (v. 16) à une nouvelle plantation. Mais cet aveuglement, cet endurcissement partiel d'Israël rentre dans les secrets desseins de Dieu, qui ne se sont révélés que par le fait même (μυστήριον v. 25); il était destiné à devenir l'occasion et la cause (v. 11. 15. 25) de la conversion des gentils. Quand ces derniers seront entrés en masse (πλήρωμα) dans le giron de l'Église le tour d'Israël viendra aussi (v. 26). Au point de vue du moment, et dans leur rapport actuel avec l'Évangile (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον v. 28) les juifs sont au dehors, ils sont ennemis, pour votre bien (ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς) ô gentils! comme pour mieux vous ouvrir la porte; mais au point de vue absolu (κατὰ τὴν ἐκλογὴν), et selon les décrets invariables (ἀμεταμέλητα v. 29) de Dieu, ils restent toujours ses bien-aimés; les bienfaits à la jouissance desquels ils ont été appelés autrefois (τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις) ne leur seront pas perdus; ils finiront par ressentir aussi la grâce (v. 31. 32). Grandiose philosophie de l'histoire, en effet, et bien digne d'admiration (v. 33 ss.)! L'individu s'efface dans les grands mouvements historiques, et le jugement que le génie porte sur eux, sera d'autant plus vrai, qu'il se sera élevé davantage au-dessus de la sphère des détails et des phénomènes accidentels.

Mais c'est précisément cette dernière circonstance qui nous montrera l'insuffisance de la théorie. Dans les crises de ce genre, et tout particulièrement dans celles dont Paul ici nous retrace à grands traits les péripéties mystérieuses, l'individu est sacrifié aux intérêts des masses. Pourtant le Dieu de l'Évangile est bien aussi le Dieu des individus. Pourquoi a-t-il besoin de faire périr ou de laisser périr tant de juifs au profit d'un nombre sans doute plus grand de païens? N'y avait-il pas d'autre moyen de sauver ceux-ci? Ou bien si les juifs, mal avisés, se refusaient à l'Évangile, fallait-il que Paul mît absolument cette opposition sur le compte de Dieu? Enfin, la théorie large, élevée, admirable du XI.e chapitre, ne revient-

elle pas, par un détour, à la théorie triste, étroite, décourageante du IX.e ? N'y a-t-il pas au bout de cet enseignement aussi le refus de répondre à la question la plus naturelle et la plus légitime ? N'y a-t-il pas le mot cruel : Qui es-tu, ô vase mortel, pour raisonner avec celui qui t'a formé (IX. 20) ?

Eh bien, c'est ce mot même qui nous suggérera nos dernières réflexions, non critiques mais explicatives sur ce point de la théorie de l'apôtre. Quoiqu'au fond tous les auteurs bibliques se placent au même point de vue, nous ferons ici ces observations, par la raison que Paul est le seul qui arrive à vouloir le discuter, le fixer au moyen de la dialectique. Cette dialectique lui fait défaut, à lui aussi, comme à tous les philosophes anciens et modernes, de n'importe quelle école, qui ont abordé le problème du rapport de l'omniscience ou de la préscience divine avec la liberté de l'homme. Dans la question concrète qu'il a sous la main, et qui est son point de départ, il insiste sur ce que Jacob est élu sans son mérite, afin de faire sentir aux juifs que le mérite des hommes ne donne point le salut, que la filiation naturelle ne constitue pas les héritiers des promesses données aux patriarches, que les gentils peuvent tout aussi bien y participer par la grâce d'un Dieu qui tient à faire dûment comprendre à tout le monde que son royaume n'est point inféodé à un seul peuple. Et en poursuivant cette idée parfaitement juste et légitime jusqu'à sa dernière conséquence, jusqu'aux limites du paradoxe, devant lequel il n'a pas l'habitude de reculer, Paul proclame également la contre-partie, le pendant de cette même idée, c'est-à-dire que le rejet aussi est le fait de la libre volonté de Dieu et non la conséquence d'un démérite. Esaü est rejeté comme Jacob est élu, parce que Dieu le veut (IX. 15), il n'y a pas d'autre raison; et ce second fait est établi moins sur ce que nous appelons la préscience que sur l'absoluité de Dieu. Mais si notre raison peut et doit s'accommoder du premier fait de l'élec-

tion sans mérite, elle est choquée, elle est révoltée du second, le rejet sans démérite. Le bon sens de l'apôtre lui suggère, à lui le premier, cette objection si naturelle : τί ἔτι μέμφεται (v. 19)? Et pour toute réponse il ne sait plus que réduire l'homme à la dignité de la matière brute, afin de justifier la logique.

Le problème est évidemment au-dessus des forces de l'intelligence humaine et par cette raison la révélation même n'a pas pu en donner la solution, parce que la révélation, qui peut bien fournir à l'homme des idées qu'il n'avait pas, ne peut pas changer les lois de sa nature et lui donner des facultés que la création lui a refusées. Ainsi elle peut lui donner des notions justes sur les rapports moraux de Dieu avec le monde, mais elle ne saurait lui faire comprendre l'essence même de Dieu ni la nature ou les moyens de son action sur l'univers, parce qu'il faudrait pour cela qu'elle l'élevât au niveau de Dieu même. Elle ne lui dit même pas sur ces choses, et c'est là sa sagesse, autant que la philosophie prétend enseigner. Or, puisque nous sommes assujettis par exemple à vivre, à penser, à agir dans le temps et dans l'espace, il nous est impossible de comprendre comment Dieu existe, pense, agit, indépendamment de l'espace et du temps, et aucune révélation ne peut nous instruire là-dessus. Par conséquent l'apôtre, comme tout autre homme, en abordant un pareil sujet, se heurte contre un écueil, contre lequel il doit se briser et auquel il aurait mieux fait de ne pas toucher.

A y regarder de près, la théologie de l'apôtre Paul sait partout ailleurs se tenir à distance de cet écueil, et satisfaire en même temps aux exigences de la foi religieuse et de la morale pratique. La première postule l'absoluité de Dieu, pour la science comme pour la puissance; la seconde postule, avec non moins d'énergie, la liberté de l'homme. Par suite, quand il est question de Dieu, la théologie dogmatique appuie

sur l'indépendance complète de sa volonté et de son action, et se sert de phrases qui frisent la doctrine de la prédestination; quand il est question de l'homme, la prédication morale insiste sur son libre arbitre et l'invite par des espérances et par des menaces à travailler lui-même à son salut. La théorie et la pratique sont également dans le vrai, mais en présence de la faiblesse de notre intelligence, qui ne sait point les accorder dans une formule métaphysique, elles ne sont vraies qu'à condition de rester séparées.

Un seul mot encore. Le judaïsme, du temps des apôtres, proclamait tout simplement la prédestination d'Israël et la réprobation des gentils. Le préjugé national dominait l'idée religieuse et la morale des pharisiens était si peu rigide au fond, qu'elle ne pouvait ébrêcher, dans la pratique, les théories de l'école. Voilà aussi pourquoi les formules qui rappellent ces théories sont si familières aux auteurs du Nouveau-Testament. Ils les emploient généralement, sans avoir conscience des difficultés qu'elles suscitent, et ils s'en servent à propos d'une division de fait, dans le sein de l'espèce humaine, analogue à celle qui constituait la base de la théologie de la Synagogue. Le judéo-christianisme ignorait jusqu'à l'existence du problème caché comme à dessein par ce point de vue, en apparence si simple et si légitime; nous verrons Jean soulever un coin du voile et le laisser retomber aussitôt. Paul seul aborde franchement la question, et s'il ne réussit pas à la résoudre, loin de lui en faire le reproche, nous dirons qu'il est en cela l'unique véritable théologien d'entre ses contemporains. Il n'y a que la vraie science, la γνῶσις καθὼς δεῖ γνῶναι (1 Cor. VIII. 2), qui reconnaisse clairement les bornes qui lui sont posées (XIII. 9).

CHAPITRE XV.

De la vocation et du Saint-Esprit.

Ainsi Dieu, dès avant la création du monde, a élu ceux qu'il destinait à l'éternelle félicité : c'est là, comme nous le disions, l'acte de sa volonté par lequel l'œuvre du salut a dû commencer. Le second acte consiste en ce qu'il conduit les élus vers le salut. Ici encore ces derniers resteront complétement passifs. Toute l'activité est du côté de Dieu; elle s'appelle la *vocation*, ἡ κλῆσις, τὸ καλεῖν. La vocation a lieu dans le temps et successivement, dans l'ordre qu'il plaît à Dieu de suivre avec les individus, tandis que l'élection s'est faite en une fois et avant le temps.

La vocation, d'après Paul, n'est point une simple invitation ou exhortation adressée au nom de Dieu à un individu, par l'entremise d'un apôtre ou autrement, et à laquelle l'homme peut se rendre ou non d'après ses dispositions momentanées. Sans doute, la prédication apostolique est le moyen extérieur le plus ordinaire par lequel la connaissance de l'Évangile arrive aux hommes[1], ou par lequel Dieu se met en rapport avec l'individu. Le nom même de la *vocation* est emprunté à ce mode de communication et ne préjuge point l'effet qu'elle pourra produire. Mais le sens théologique de ce terme est loin d'être épuisé de la sorte[2]. A cette invitation extérieure

---

1. On n'a qu'à se rappeler l'emploi fréquent du mot κήρυσσειν et de ses dérivés et synonymes (Rom. X. 14 ss.; Gal. III. 2. 5; 2 Tim. II. 1. 2, etc.).

2. Il l'est si peu, que même dans 2 Thess. II. 14 nous ne traduirions pas διὰ τοῦ εὐαγγελίου dans le sens de : *au moyen de la prédication évangélique*, mais plutôt par l'ensemble des dispensations qui en sont l'objet.

se joint toujours et essentiellement un sentiment intime correspondant, et produit directement par le contact de l'âme avec Dieu. La vocation, dans le sens de Paul, ne peut pas ne pas aboutir ou rester stérile. Et à vrai dire, la vocation et l'élection sont une seule et même chose, avec l'unique différence des époques auxquelles l'homme, toujours obligé d'appliquer la mesure du temps à ce que Dieu fait, doit assigner les deux actes en question. En effet, si la vocation pouvait, dans un seul individu, rester sans fruit, l'omniscience de Dieu, en vue de laquelle la théorie de l'élection a été formulée, se trouverait en défaut, et le système serait renversé par sa propre inconséquence.[1]

Tout cela, l'apôtre le dit en termes formels : Οὓς προώρισε τούτους καὶ ἐκάλεσε, καὶ οὓς ἐκάλεσε τούτους καὶ ἐδικαίωσε : ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés (Rom. VIII. 30). Les chrétiens sont κατὰ πρόθεσιν κλητοί (v. 28), c'est-à-dire, élus d'abord et par suite appelés. Appeler et élire, sont donc deux termes synonymes, même au point de vue de l'homme (IX, 24), et la vocation est une grâce (XI. 29), un effet de la libre volonté de Dieu, εὐδοκία (Gal. I. 15; Phil. II. 13), comme l'élection elle-même (2 Tim. I. 9), précisément parce qu'elle n'est pas une invitation générale et universelle, indépendante de son effet éventuel, mais bien un privilége (ἀξιοῦν, 2 Thess. I. 11) accordé à quelques-uns et qui ne peut jamais se trouver dédaigné ni être offert au hasard.

Les chrétiens sont donc appelés, conviés (κλητοὶ, 1 Cor. I,

1. On voit donc que Paul attache au mot καλεῖν un tout autre sens que celui qu'il a dans les passages évangéliques, où il est mis en opposition avec ἐκλέγεσθαι (Matth. XX. 16, etc.), tandis que l'apôtre identifie ces termes dans la pratique. Le terme de καλεῖν avec ses dérivés manque complétement à la théologie johannique.

24)[1] plus particulièrement à la vie, εἰς ζωὴν (1 Tim. VI. 12), au royaume de Dieu et à sa gloire, εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (1 Thess. II. 12), εἰς περιποίησιν δόξης (2 Thess. II, 14), à la paix, εἰς εἰρήνην[2] (Col. III. 15), ce qui se rapporte au but ou au résultat définitif de la vocation; en liberté, ἐπ' ἐλευθερίᾳ (Gal. V. 13), en espérance, ἐν ἐλπίδι (Éph. I. 18; IV. 4), ce qui en rappelle soit les conditions (comp. 1 Thess. IV. 7), soit l'effet immédiat sur les dispositions de l'âme.

Quant à la phrase ἡ ἄνω κλῆσις (Phil. III. 14), il est difficile de dire s'il vaut mieux la rendre par la vocation vers le ciel ou par la vocation qui vient du ciel.

Ce qu'il y a de plus certain, c'est que la vocation est toujours et invariablement attribuée à Dieu, qui pour cela est appelé simplement ὁ καλῶν (Gal. V. 8; Rom. IX. 11; 1 Thess. V. 24), ὁ καλέσας (Gal. I. 6). L'expression de κλητοὶ Χριστοῦ (Rom. I. 6), d'ailleurs tout à fait isolée, doit, en conséquence, être expliquée comme renfermant deux idées distinctes, mais étroitement liées l'une à l'autre : appelés (par Dieu) en Christ[3], ou appelés (par Dieu) au salut qui est en Christ, εἰς κοινωνίαν τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. I. 9).

Avec cette idée de la vocation nous avons déjà quitté le terrain de la métaphysique pour nous placer, sans autre transition, sur celui du mysticisme évangélique; car, pour ce qui est de la manière dont la vocation est opérée dans l'homme,

1. Cette désignation est moins fréquente encore que celle de ἐκλεκτοί, et ne se trouve guère que dans les formules de salutation (Rom., 1 Cor.). Cependant l'usage dans la vie doit en avoir été très-répandu, puisqu'il a pu donner lieu à des phrases comme κληθῆναι, dans le sens de *devenir chrétien* (1 Cor. VII. 18 ss.; comp. Éph. IV. 1); κλῆσις est alors l'ensemble des circonstances qui ont caractérisé la formation de la communauté (1 Cor. I. 26).

2. ἐν εἰρήνῃ, 1 Cor. VII. 15, est tout autre chose. Il s'agit ici de la concorde et de la paix dans le ménage.

3. Ceci serait confirmé par Éph. I. 11, si l'on préfère la variante ἐν ᾧ ἐκλήθημεν.

ou, si l'on veut, dont elle opère en lui, il n'y a que l'expérience intérieure qui nous en puisse instruire. L'entendement, la raison, n'en savent rien et n'en rendent pas compte.

Les non-élus et non-appelés sont nommés ἀπολλύμενοι, les perdus, v. 1 Cor. I. 18; 2 Cor. II. 15; IV. 3; 2 Thess. II. 10; mais ce terme ne forme pas autant l'antithèse de κλητοί que celle de σωζόμενοι, et trouvera son explication plus tard.

L'analyse de l'idée de la vocation nous conduit ainsi à reconnaître que l'œuvre du salut de l'homme commence sans la participation de ce dernier, et que c'est Dieu qui la prépare et amène le salut à lui tout seul. Mais l'action de Dieu ne se borne pas là; elle se manifeste encore dans un troisième stade et par un fait plus directement important. Nous voulons parler de *la communication du Saint-Esprit.*

Avant d'examiner ce fait au point de vue de la place qu'il occupe dans l'ensemble du système, il conviendra de rappeler quelques notions préliminaires qui aideront à le rattacher aux autres idées bibliques. En thèse générale, Paul, quand il parle de l'Esprit de Dieu, se renferme dans les limites du langage de l'Ancien-Testament, et c'est à peine si nous rencontrons dans quelques passages isolés de ses épîtres les premiers éléments d'une spéculation théologique qui, plus tard, comme l'on sait, a pris un si grand développement dans les écoles. Ainsi la dialectique, remplaçant ce qui dans l'origine avait été l'expression du génie poétique de la langue hébraïque, arrive à dégager de la notion de Dieu, prise dans sa totalité, la notion particulière de son esprit, absolument comme de la notion de l'homme se dégage celle de l'esprit humain comme d'un élément particulier de son être (1 Cor. II. 10, ss.). Mais il faut bien faire attention ici à une différence capitale entre ces deux termes de comparaison. L'homme est réellement un

être complexe, il *a* un esprit, et rien ne nous empêche de séparer dans notre pensée les éléments qui le composent; car cette séparation est en même temps fondée dans la réalité. Il en est tout autrement de Dieu, relativement auquel elle sera toujours idéale et simplement dialectique. Dieu *est* esprit; il est indivisible. L'Esprit de Dieu n'est donc pas autre chose que Dieu même; il ne peut pas être question de séparer son esprit de quelque chose qui serait pour ainsi dire le *substratum* ou résidu incomplet de la divinité. La comparaison indiquée dans le passage en question est évidemment faite dans un tout autre but que de servir de base à une théorie métaphysique. Nous affirmons qu'ici, comme partout ailleurs, l'expression employée par l'apôtre est ce même terme si généralement et si anciennement usité, par lequel le langage biblique veut rendre plus concrète, plus vivante, une idée essentiellement abstraite et hors de la portée de l'intelligence humaine, l'idée de Dieu. Ainsi, tout acte quelconque que notre raison reconnaît comme émanant de Dieu, sera naturellement attribué à son esprit; parce que là où il y a action, il y a la notion concrète de celui qui agit; la raison se trouve arrêtée en deçà de la limite de la pure abstraction, et c'est ce que les auteurs hébreux ont voulu dire en se servant de cette expression. Toute manifestation de la pensée ou de la volonté de Dieu, qu'elle s'appelle création, conservation, gouvernement, jugement, inspiration ou autrement, sera donc un acte de l'Esprit de Dieu. Si la Bible, en se servant de cette expression avait voulu établir un principe métaphysique, elle n'aurait pu manquer d'arriver à la conclusion, rigoureusement déduite des prémisses, que Dieu, *in abstracto*, n'agit jamais. Cet axiome a été, en effet, formulé par les contemporains des apôtres. Si ces derniers n'ont pas eu hâte de s'en emparer, c'est qu'ils avaient en vue dans leur enseignement un autre but que celui de l'école.

Il demeure donc établi, dès à présent, que le côté métaphysique de la question concernant le Saint-Esprit n'est pas touché dans nos épîtres et que l'apôtre abandonne cette question à la discussion des philosophes postérieurs. Ce fait est immédiatement confirmé par un autre plus important encore. Dans la théologie que nous étudions en ce moment, il n'est question, à vrai dire, de l'esprit de Dieu, qu'autant qu'il s'agit de le communiquer à certains hommes, c'est-à-dire, au point de vue éthique. Or, cette tendance éthique, pour laquelle l'attribut de *sainteté* accompagne si régulièrement et de préférence à tout autre, le nom même dont nous examinons la valeur, cette communication dont il est si souvent parlé, et les autres notions qui en découlent, semblent au moins peu favorables au développement de l'idée de personnalité, si elles ne l'excluent pas de fait. Effectivement, on peut prouver par de nombreux passages que nous rencontrerons plus loin, que Paul en parle fréquemment comme d'un objet, d'une force, comparable même pour sa nature et son action, à des forces matérielles. Ainsi, l'esprit de Dieu, reçu par l'homme, est un feu qu'on ne doit pas éteindre (1 Thess. V. 19), qu'on doit ranimer au contraire quand il vient à languir (2 Tim. I. 6), qui communique sa chaleur à tout notre être (Rom. XII. 11); c'est une épée toujours victorieuse contre la tentation (Éph. VI. 17); c'est un ferment qui excite la saine activité de l'homme vers tout ce qui peut l'élever à Dieu, et qui produit un résultat opposé à l'ivresse de l'intempérance physique (Éph. V, 18); c'est, enfin, un champ qui ne peut rendre à celui qui le choisit pour ses semailles que de bons fruits, et surtout la vie éternelle (Gal. V. 22; VI. 8). Ailleurs, chaque manifestation individuelle de cette force venue d'en haut, est appelée *un esprit,* de sorte qu'il en est question au pluriel (1 Cor. XII. 10; XIV. 12. 32). Les manifestations d'origine opposée, de tendance contraire, portent le même nom (2 Cor.

XI. 4; 1 Tim. IV. 1), sans établir davantage la nécessité de la personnification.

Tout ceci nous conduira directement au fait capital de notre chapitre. Cet esprit de Dieu, qui est par sa nature même un esprit saint, c'est-à-dire, antipathique au péché, est communiqué par Dieu aux hommes dont l'esprit propre, il est vrai, veut aussi le bien, mais n'arrive pas à l'accomplir, étant sous le joug de la chair.

Du côté de Dieu, cette communication est désignée par les termes de *donner,* διδόναι (2 Cor. I. 22; 1 Thess. IV. 8 εἰς); de *procurer,* ἐπιχορηγεῖν (Gal. III. 5; Phil. I. 19); d'*envoyer,* ἀποστέλλειν εἰς τὰς καρδίας (Gal. IV. 6). Du côté de l'homme, c'est *recevoir,* λαμβάνειν (Rom. VIII. 15). Ces expressions à elles seules nous montrent déjà que dans ce rapport Dieu seul est actif, l'homme passif. Nous arriverons au même résultat en recherchant dans quel moment la communication de l'esprit se fait d'après le système. Nous prouverons par des textes incontestables qu'*elle a lieu simultanément avec la vocation.*

Il est dit (Gal. III. 2. 5) : Vous avez reçu l'esprit ἐξ ἀκοῆς πίστεως, c'est-à-dire, par l'audition de la prédication évangélique, laquelle provoque ou fait naître la foi. Cela doit nécessairement signifier que l'esprit vous est donné au moment où la vocation divine, vocation toujours efficace, comme nous l'avons prouvé, arrive à vous sous la forme d'une invitation apostolique; l'un et l'autre fait divin, sont inséparables, ou plutôt, c'est le même fait considéré sous les deux points de vue du but et du moyen, ou bien de la forme et de l'effet. Autrement toute cette phrase aurait ce sens évidemment inadmissible, que quiconque entend prêcher l'Évangile avec les oreilles de son corps, et n'importe dans quelles dispositions, aura tout de suite l'esprit de Dieu.

Il résulte encore de 1 Cor. XII. 3, que la confession de Jésus,

par conséquent, la manifestation de la foi est un effet de la communication de l'esprit. De même (Rom. V. 5) cette communication précède le sentiment que nous avons de l'amour de Dieu pour nous, sentiment qui n'est encore qu'un élément de la foi. Nous dirons donc que la communication de l'esprit n'a pas lieu, lorsque la foi est parfaite, mais que la foi s'achève et se complète, lorsque la communication a eu lieu. Mais les deux phénomènes spirituels sont inséparables, au point qu'il peut être dit que la *promesse* de l'esprit se rattache au *fait* de la foi (Gal. III. 14; cp. Éph. I. 13).

On peut se représenter de deux manières différentes la nature de cette communication, ou le rapport dans lequel l'esprit de Dieu se place avec le nôtre dans cette opération mystique.

Nous pouvons d'abord considérer l'esprit de Dieu comme existant et agissant en nous, à côté de l'esprit humain, comme essentiellement uni à ce dernier pour l'action et les effets, mais toujours distinct de lui quant à la notion que nous aurons à nous en former. Ce point de vue est déjà indiqué par les formules citées plus haut de διδόναι τὸ πνεῦμα et autres pareilles. Il l'est explicitement par le passage Rom. VIII. 16 où l'analyse d'un fait à la fois religieux et psychologique, conduit l'auteur à la séparation des deux éléments. L'expression populaire de ce point de vue consistera dans l'idée que notre esprit est assisté et fortifié par celui de Dieu dans sa lutte désormais victorieuse contre la chair (Éph. III. 16), et que les diverses facultés de l'âme se trouvent ainsi dans un état de sanctification et d'énergie qui leur avait été étranger jusque là (Col. I. 8; 2 Tim. I. 14; Rom. IX. 1; XIV. 17; XV. 13. 16. 30; 1 Thess. I. 6). On se souviendra ici de l'antithèse de la vie selon la chair et de la vie selon l'esprit (Rom. VIII. 4. 6. 13; Gal. V. 16 ss. 25), antithèse qui rappelle trop l'anthropologie du système de Paul, pour que nous puissions l'expliquer autrement.

Mais nous pouvons aussi nous représenter l'esprit de Dieu comme ayant pris la place du nôtre, s'identifiant avec lui, ou si l'on veut, l'esprit humain comme absorbé, pour ainsi dire, par l'esprit divin. Les écrits de Paul nous fournissent une série de formules qui s'expliquent directement par ce point de vue. Ainsi le mot de communion, κοινωνία (2 Cor. XIII. 13), d'après la tendance générale du système, doit à lui seul déjà s'entendre de cette union mystique. L'antithèse entre la loi de l'esprit et la loi du péché (Rom. VIII. 2) paraît aussi devoir être mentionnée ici, parce qu'il est plus conforme aú système de reconnaître dans ces deux principes des puissances qui se disputent la domination sur la personne de l'homme tout entière. Ailleurs, quand il est dit que l'esprit de Dieu habite (οἰκεῖ) en nous (Rom. VIII. 9; 2 Tim. I. 14), ou plus exactement que notre corps est le temple du Saint-Esprit habitant en nous (1 Cor. VI. 19; cp. III. 16), il n'est plus question d'un esprit humain, existant à part et distinctement; l'esprit de Dieu a formellement pris la place du nôtre, et s'est, pour ainsi dire, individualisé dans les personnes des fidèles (Rom. VIII. 26. 27). Enfin, c'est là la base d'une des allégories favorites de l'apôtre, quand il représente la totalité des croyants comme n'ayant plus qu'un seul et même esprit, celui de Dieu, et formant ainsi ensemble un seul corps : ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν (1 Cor. XII. 13)[1]. Toutes ces formules, ainsi que l'idée qui les a produites, sont essentiellement mystiques, et par conséquent, en rapport intime avec la notion fondamentale de la vocation, telle que nous l'avons établie plus haut. Elles sont donc plus conformes à l'ensemble du système, plus adéquates à sa pensée génératrice que celles qui se rattachent au premier point de vue.

---

1. Le mot βαπτίζειν, dans ce passage, doit être entendu du baptême spirituel comme dans le passage parallèle, 2 Cor. I. 21, le mot χρίειν.

Nous terminerons cette partie de notre exposé, en rappelant que l'expression la plus parfaite de cette idée mystique suppose explicitement l'unité absolue de l'esprit de Dieu et de celui de l'homme : ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι (1 Cor. VI. 17).

La communication de l'esprit une fois faite et l'union mystique accomplie, l'homme possède et porte en lui-même un nouveau principe assez puissant pour lui assurer la victoire sur la chair et la possibilité de mener une vie sainte et agréable à Dieu. Désormais il n'est plus dominé par la chair, comme un esclave, mais dirigé par l'esprit, comme un être libre (2 Cor. III. 17; Gal. III. 3; Rom. VIII. 5; πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι, Rom. VIII. 14). Il est un homme spirituel, πνευματικός (Gal. VI. 1; 1 Cor. II. 13 ss.; III. 1)[1]. En analysant cette notion d'une direction par le Saint-Esprit, nous y trouverons les deux éléments d'une direction constante de la volonté, τὸ θέλειν, et d'une direction persévérante de l'action, τὸ ἐνεργεῖν (Phil. II. 13).

Cette communication de l'esprit, le troisième et dernier acte que Paul attribue à Dieu, dans ce qui concerne la sphère de la foi, est aussi la chose principale, le point culminant de son action sur l'homme. La rémission des péchés, la sanctification, la justification, tout ce qu'il y a de plus important

1. Nous rappelons ici que ce dernier terme a encore d'autres significations spéciales. On appelle aussi πνευματικὸς celui qui est arrivé à un plus haut degré d'intelligence évangélique, ce qui d'ailleurs se lie intimement à l'autre signification (1 Cor., *l. c.*); ensuite celui qui est honoré occasionnellement d'inspirations particulières et extraordinaires (1 Cor. XII. 1; XIV. 1. 37). Nous retrouverons plus loin le σῶμα πνευματικὸν (1 Cor. XV. 44). Par contre c'est à ce chapitre de notre exposé qu'appartiennent les expressions χαρίσματα πνευματικὰ, ou simplement τὰ πνευματικὰ, les avantages ou dons spirituels de ceux qui sont en communion avec Dieu par Christ, et qui ont par conséquent le Saint-Esprit (Rom. I. 11; XV. 27; 1 Cor. IX. 11; Éph. I. 3).

dans l'œuvre du salut, est rapporté à l'action de l'Esprit de Dieu, action naturellement inséparable de la personne du Sauveur (1 Cor. VI. 11). Avec l'esprit, l'homme a reçu tout ce qu'il lui faut pour résister victorieusement au péché; il n'a plus du tout besoin d'un commandement extérieur, d'une prescription légale pour savoir ce qu'il a à faire, pour connaître son devoir et pour l'accomplir. De là, dans le système de Paul, cette antithèse célèbre et importante de la loi et de l'Évangile, de la lettre et de l'esprit. L'ancienne économie, celle de la loi, provoquait la transgression et conduisait à la mort, à cause de la faiblesse naturelle de l'homme; la nouvelle économie, celle de l'Évangile ou de l'esprit, en lui donnant des forces qu'il n'avait pas, s'oppose avec succès au péché et conduit à la vie. Τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ (2 Cor. III. 6. 8). La vie du croyant, vie toute nouvelle, séparée de la période précédente par un changement si radical, qu'il équivaut à une mort suivie d'une résurrection, cette vie a désormais pour principe et pour âme l'esprit et non plus la lettre (καινότης πνεύματος, παλαιότης γράμματος Rom. VII. 6). La lettre commandait la circoncision de la chair et procurait à celui qui la pratiquait, au juif selon la loi, l'approbation de ses concitoyens; l'esprit opère une autre circoncision, qui ôte l'impureté du cœur et celui qui la subit, juif dans un sens intime, est seul sûr de l'approbation de Dieu (Rom. II. 27. 29). Nous verrons, dans le chapitre suivant, la conséquence pratique de ce fait.

Il n'est guère besoin d'ajouter explicitement que la communication de l'esprit dépend toujours de la vocation. Mais la vocation elle-même étant un élément intégrant de l'économie rédemptrice ou, en d'autres termes, inséparable du fait de la mission de Christ, il s'ensuit que le don de l'esprit et la communion avec Christ sont deux faits corrélatifs. Le besoin de l'analyse a pu conduire quelquefois la science à fixer diffé-

remment l'ordre chronologique des faits de la régénération; mais il sera plus exact et en même temps plus sûr de ne pas pousser cette analyse dialectique trop loin sur un terrain dont les phénomènes doivent lui échapper. Il s'ensuit encore que les termes πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, πνεῦμα χριστοῦ ἔχειν, χριστοῦ εἶναι, χριστὸν ἐν τινι εἶναι sont tous parfaitement synonymes, ce qui est encore prouvé par Rom. VIII. 9. 10, où ils se trouvent tous employés dans la même phrase et indistinctement. En effet, il ne peut pas être question de deux sources de l'esprit qui doit être communiqué à l'homme, encore moins de deux natures de cet esprit : la substitution d'une expression à l'autre s'explique tout simplement en ce que les phases de la métamorphose intérieure de l'homme, que l'analyse théologique parvient à distinguer, sont au fond complétement inséparables. Nous ne serons donc plus surpris de trouver réunies dans le même passage (2 Cor. III. 17. 18) trois formules en apparence différentes et même opposées. L'esprit est πνεῦμα κυρίου, parce qu'il est le principe de la nouvelle vie de l'homme en communion avec Christ; le Seigneur lui-même est κύριος πνεύματος comme chef de la communauté dont l'esprit est le principe; il y a plus, le Seigneur est l'esprit même, ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι, en tant que c'est avec lui (par l'union mystique du croyant avec le Sauveur) que le nouvel esprit entre dans l'homme. Cette dernière formule est sans contredit la plus parfaite et la plus adéquate des trois, mais elle montre aussi clairement, par l'identification absolue du rédempteur et du Saint-Esprit, qu'il n'est pas encore question dans tout ceci d'une spéculation métaphysique, d'une trinité de personnes dans la divinité. [1]

---

1. Nous remarquerons en passant, ce qui d'ailleurs résulte déjà de ce que nous venons de dire, que la communication du Saint-Esprit, autrement dit l'inspiration, a essentiellement un but éthique. A cet égard il n'y a pas de diffé-

Dans cette communication de l'esprit saint s'achève l'action de Dieu à l'égard de l'œuvre de la foi. Dès lors l'homme, dans lequel se sont accomplis tous les actes que nous venons d'énumérer, se trouve placé dans un rapport tout nouveau avec son créateur. Ce rapport consiste en ce qu'il est un *enfant de Dieu* : ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται οὗτοι εἰσὶ τέκνα (υἱοὶ) θεοῦ (Rom. VIII. 14. ss.; IX. 8; Eph. V. 1; Phil. II. 15; comp. Gal. III. 26). C'est par la possession de l'esprit que nous nous reconnaissons comme tels (Gal. IV. 6).

Nous aurions dû peut-être nous réserver de parler de ce rapport, lorsque nous aurions vu aussi les autres parties du système qu'il nous reste à traiter, pour achever le tableau de la régénération. Paul lui-même paraît en faire comme le couronnement de la doctrine évangélique , en y arrivant seulement dans l'endroit où il termine son exposition du salut gratuit et de la justification par la foi, c'est-à-dire dans le 8.e chapitre de l'épître aux Romains, et immédiatement avant d'écrire sa sublime et éloquente péroraison. Cependant, puisque nous avons adopté, après mûre réflexion, une marche d'après laquelle nous devions traiter successivement de la part de Dieu, de celle de Christ et de celle de l'homme dans l'œuvre de la rédemption, la place de ce point spécial était

---

rence entre Paul et ses collègues. Il est bien plus rarement question d'une *illumination* intellectuelle (1 Cor. II. 12 ss.; VII 40; Éph. I. 17; III. 5; Col. I. 9). L'enseignement divin est alors comparé à une lumière. Le paganisme était dans les ténèbres (Éph. V. 8). Le judaïsme avait encore un voile sur les yeux (2 Cor. III. 13 ss.). C'est avec l'Évangile que vient la lumière (φωτισμός, φῶς, 2 Cor. VI. 14; Col. I. 12; 2 Cor. IV. 4 ss.; Éph. I. 18; III. 9), qui fait que les croyants vivent au grand jour, dans une parfaite clarté. Mais toujours l'apôtre insiste sur ce que cette clarté n'exclut pas seulement l'ignorance, mais surtout le vice, l'enfant de la nuit (1 Thess. V. 5; Éph. V. 9; Rom. XIII. 12). Serait-il nécessaire d'ajouter que l'inspiration et l'illumination, dans tous les sens possibles de ces mots, est l'apanage de tous les vrais croyants, et jamais le privilége de quelques-uns ?

naturellement marquée ici. En effet, c'est un acte de Dieu que l'établissement de ce rapport. Le mot de υἱοθεσία, que Paul emploie pour désigner ce dernier, signifie proprement l'adoption, et cette signification va parfaitement à l'idée que nous analysons en ce moment. Car Dieu nous adopte, il déclare vouloir nous reconnaître comme ses enfants (Eph. I. 5), en tant que nous entrons en communion avec son fils unique, qui est la perfection même, pour participer à celle-ci et par suite à l'amour de Dieu.[1] Mais par υἱοθεσία, Paul entend moins l'acte de l'adoption que le rapport filial, qui en est la suite, avec la notion accessoire de la confiance illimitée avec laquelle l'enfant se jette entre les bras de son père (Rom. IX. 4; VIII. 15; Gal. IV. 5)[2]. La désignation de Dieu comme notre père (πατὴρ), est du reste tellement fréquente, que nous croyons superflu de citer des passages à l'appui.

Cette idée ou ce fait du rapport filial du croyant avec Dieu a une certaine importance pratique dans l'ensemble du système. On remarquera d'abord l'antithèse qui existe entre ce rapport et celui qui l'a précédé. Sous la loi l'homme était esclave, maintenant il est libre, ἐλεύθερος (Gal. V. 13), en tant qu'enfant de la maison. La crainte qui le tourmentait autrefois a fait place à l'amour (Rom. VIII. 14 ss.). Mais comme enfant il est aussi héritier (κληρονόμος) de son père, cohéritier du fils de Dieu, il a des titres qui ne peuvent jamais appartenir à l'esclave (Gal. IV. 7). Nous aurons à revenir sur cette idée.

---

1. C'est par une simple conséquence de l'emploi de la figure que les enfants de Dieu sont appelés les frères de Christ (Rom. VIII. 29); mais cette formule efface le caractère mystique de l'autre.

2. L'emploi du terme syrochaldaïque Ἀββᾶ s'explique par la naïveté du sentiment qui dicte la prière. Celle-ci se faisait habituellement dans la langue sacrée, même dans la bouche de personnes qui, comme Paul, ne se servaient plus dans la vie commune que du grec.

Pour terminer ce chapitre concernant l'action de Dieu dans l'œuvre de la foi, nous ferons remarquer à nos lecteurs, par l'analyse d'un passage (1 Thess. I. 4. 5) que dans l'esprit de Paul toutes ces idées se trouvaient reliées entre elles de la manière même dont nous les avons exposées. Εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν (l'élection dont l'apôtre parlait d'après le succès même de sa prédication) ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν (la cause extérieure et occasionnelle de la conversion) οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον (ce qui aurait pu être le cas si la vocation était une simple invitation), ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει (la vocation étant toujours un acte efficace) καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (accompagné de la communication du Saint-Esprit) καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ (et suivi de la confiance filiale de l'enfant de Dieu en son père).

CHAPITRE XVI.

De la régénération.[1]

Après avoir épuisé ce qu'il y avait à dire, selon Paul, de l'action directe de Dieu dans l'œuvre du salut, nous allons envisager l'homme lui-même, et prendre en considération ce qui se passe en lui par suite de la vocation et de la communication du Saint-Esprit. Il résulte de tout ce qui précède que nous ne pourrons parler ici d'un acte de l'homme que dans

1. C. Wennagel, Les idées fondamentales de la morale de S. Paul dans leur rapport avec sa dogmatique. Str., 1842; Jules Devèze, Principes de la morale de S. Paul. Str., 1843; J. M. Fermaud, Exposé des motifs employés par Paul comme prédicateur. Str., 1842.

un sens très-restreint. Nous avons déjà montré suffisamment qu'à vrai dire c'est Dieu seul qui agit dans ce qu'il y a de plus essentiel au salut.

Ainsi, il va sans dire que, vis-à-vis de l'élection divine, l'homme n'a absolument rien à faire; car ce premier acte de la volonté suprême s'accomplit avant la naissance même de l'individu.

Nous passons donc de suite au second acte, à la vocation. Quelle position l'homme prendra-t-il en vue de cette dernière? Souvenons-nous que, d'après Paul, la vocation n'est pas du tout une simple invitation, laquelle serait par elle-même sans influence directe et nécessaire sur la volonté individuelle. Au contraire, l'effet ne saurait lui faire défaut. La soumission à la vocation, ou si l'on veut, l'acte de se rendre à l'invitation de Dieu, étant posé de fait avec celle-ci, il est évident que cet acte est également produit par la volonté divine.

Or, la vocation arrivant à l'homme sous la forme extérieure de la prédication évangélique, le sentiment correspondant sera une audition empressée, une obéissance, ὑπακοὴ (Rom. VI. 16; cp. X. 17, ss.). On dira ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ (X. 16) ou ὑπακοὴ Χριστοῦ (2 Cor. X. 5), relativement à l'objet de la prédication, ou bien ὑπακοὴ πίστεως (Rom. I. 5), par rapport à son effet ou au sentiment avec lequel elle est accueillie.

Voilà pour la théorie. Mais nous nous trouvons ici en face d'un nouvel exemple d'un fait que nous avons déjà eu l'occasion de signaler, savoir que Paul ne reste pas fidèle à la rigueur de son principe, et qu'en pratique, il revendique tout autant les droits de la liberté humaine, qu'il avait revendiqué en théorie la volonté absolue et indépendante de Dieu. Plus d'une fois il parle de cette ὑπακοὴ comme d'un acte libre et spontané de l'homme. Les apôtres ont la mission d'y convier

toutes les nations (ἔθνη Rom. I. 5; XV. 18; XVI. 26), mais cet appel n'est pas toujours couronné de succès, οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (Rom. X. 16; 2 Thess. I. 8)[1]. A la vérité, on ne pourra pas dire que cette manière de s'exprimer soit en contradiction avec l'autre; car les οὐχ ὑπακούοντες pourront toujours être regardés comme n'ayant pas été appelés. Néanmoins, ce dernier usage du mot appartient évidemment à une autre série d'idées que le premier, et avec lui la notion théologique de la vocation est complétement perdue.

La vocation est suivie immédiatement de la communication du Saint-Esprit, et par celle-ci la foi s'accomplit. Nous avons donc à considérer ici plus particulièrement le changement qui s'opère dans l'homme à l'occasion de cette double dispensation divine. Ici encore nous nous mettrons d'abord au point de vue de la théorie.

Nous avons montré plus haut que la foi est essentiellement une union mystique avec Christ et partant une abdication de l'individualité propre et que la communication du Saint-Esprit provoque une métamorphose complète de l'être humain, quant aux conditions de son existence spirituelle. De ces deux éléments découle la notion de la régénération, c'est-à-dire, d'un changement tellement complet de l'homme que son état nouveau est en tous points le contraire de l'ancien, et que, au point de vue spirituel, rien ne passe de ce dernier à celui qui doit le suivre. Les choses vieilles sont passées, dit l'apôtre; voici, tout a été renouvelé : εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις (2 Cor. V. 17).

---

1. Comp. aussi les expressions ἀπείθεια, ἀπειθεῖν, Rom. XI. 30 ss.; XV. 31. υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, Éph. II. 2; V. 6; Col. III. 6, qui sont synonymes étymologiquement et théologiquement de ἄπιστος, ἀπιστία, Rom. XI. 20 ss.; Tit. I. 15, etc. Ces derniers termes désignent aussi tout simplement les païens, sans impliquer l'idée d'un refus opposé à l'Évangile (1 Cor. VI. 6; VII. 12 ss.; X. 27; XIV. 22 ss.; 1 Tim. V. 8, etc).

L'idée de la régénération, de même que celle de la foi, est l'une des plus fondamentales dans le système de Paul. Elle exprime l'acte capital de la vie, comme la foi exprime le rapport, la tendance dont tout le reste dépend. On voit que ces deux notions sont corrélatives.

Il est à remarquer que le terme technique de *régénération*, παλιγγενεσία, qui nous est si familier aujourd'hui, ne se trouve encore qu'une seule fois dans les écrits de notre apôtre (Tite III. 5)[1]. C'est que, chez lui, le sentiment religieux n'était pas encore dominé par le besoin scientifique, comme cela a eu lieu de plus en plus chez les théologiens de l'Église. L'idée, elle-même, revient à tout instant et sous des formes très-variées. Nous nous ferons un devoir de recueillir ces dernières et de les classer.

Il y a d'abord les termes qui rappellent l'idée d'une création, création spirituelle formant un parallèle avec la création physique ou la naissance naturelle de l'homme : καινὴ κτίσις (Gal. VI. 15); ποίημα θεοῦ (Éph. II. 9); κτισθέντες ἐν Χριστῷ (v. 10) ou κατὰ θεὸν (IV. 24); Χριστὸς ὁ κτίσας (Col. III. 10; 1 Cor. VIII. 6). Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que cette création est ici attribuée, tantôt à Dieu, tantôt à Christ; c'est une nouvelle confirmation de ce que nous avons dû observer plusieurs fois déjà sur le rapport des deux personnes.[2]

Nous avons ensuite les nombreux passages dans lesquels est mise en avant l'idée d'un renouvellement, l'image d'un nouvel homme, en opposition avec le vieil homme (καινὸς,

---

1. Les autres auteurs du Nouveau-Testament ne le connaissent pas non plus. Dans Matth. XIX. 28, il a un tout autre sens, et se rapporte à l'eschatologie judaïque.

2. Notons encore en passant l'expression figurée νέον φύραμα, nouvelle pâte (1 Cor. V. 7), empruntée aux rites sacrés de la fête de Pâques. Cette figure revient encore Rom. XI. 16, et sans l'épithète, ce qui prouve combien elle a dû être familière au style homilétique de l'apôtre.

νεός, παλαιὸς ἄνθρωπος, Éph. II. 15; IV. 22, ss.; Rom. VI. 6; Col. III. 9). De là les verbes pauliniens ἀνακαινοῦσθαι, ἀνανεοῦσθαι (Col. III. 10; 2 Cor. IV. 16; Éph. IV. 23), avec leurs dérivés. Le génitif qui se joindra à ἀνακαίνωσις sera ou celui de la chose renouvelée, par exemple : τοῦ νοός (Rom. XII. 2), ou celui de l'agent régénérateur, par exemple : πνεύματος ἁγίου (Tit. III. 5). Ce renouvellement consistant dans le remplacement d'une série de mauvaises qualités par une série correspondante de bonnes, Paul se plaît à employer une image fréquente dans l'Ancien-Testament et parle d'un changement d'habits. La rhétorique populaire de la littérature hébraïque aime à dire d'une qualité morale, telle que le courage, la justice et autres, qu'on s'en revêt, qu'on s'en ceint les reins, etc. (Ps. XCIII. 1; Jud. VI. 34, Job. XXIX. 14; És. XI. 5, etc.). Ainsi, l'apôtre dit aussi : ôter, déposer le vieil homme et revêtir le nouveau (ἐκ-ἐνδύσασθαι, Éph. IV. 22. 24; Col. III. 9. 10), et se livre même à des allégories plus ou moins longues, où il développe cette comparaison, en y joignant encore celle de l'armure militaire (Éph. VI. 11 — 17; Rom. XIII. 12; 1 Thess. V. 8; Col. III. 12).

Une troisième formule descriptive et figurée, analogue à celle que nous indiquions tout à l'heure, est celle d'une métamorphose, d'un changement de forme, μεταμορφοῦσθαι (Rom. XII. 2). La nouvelle forme qu'il s'agit de s'approprier, est naturellement celle de Christ, auquel dorénavant nous devons *ressembler*, σύμμορφοι εἶναι (VIII, 29; comp. κατ' εἰκόνα; Col. III. 10). Nous avons bien raison d'appeler cela une simple figure et même elle est peu adéquate; car dans la régénération il s'agit de tout autre chose que d'un changement de forme. C'est l'essence spirituelle de l'homme qui doit subir un changement complet, et le mot de μορφή est loin d'épuiser cette idée. Nous ferons la même observation sur le terme de Χριστὸν ἐνδύσασθαι, revêtir Christ (Rom. XIII. 14;

Gal. III. 27), qui décrit également le fait de la régénération d'une manière insuffisante si l'on s'en tient à la valeur étymologique du mot. Nous y reviendrons plus bas.

Le terme de μετάνοια, si fréquent dans les autres livres du Nouveau-Testament, ne se rencontre que très-rarement dans nos épîtres. Dans trois passages (Rom. II. 4; 2 Cor. VII. 9; XII. 21), son sens ne va guère au delà d'un repentir moral dans l'acception vulgaire du mot. Une seule fois (2 Tim. II. 25) il est employé de la conversion du païen au christianisme. Il est facile de reconnaître que ce terme ne paraissait pas à l'apôtre propre à rendre toute la richesse de sa notion de la régénération.

Si nous passons à une analyse plus détaillée de cette notion, nous y découvrirons immédiatement deux éléments faciles à distinguer quoique inséparables de fait, la cessation d'un ancien état et le commencement d'un nouveau. Dès que pour ce dernier on adopte l'image d'une naissance, on arrive tout naturellement à celle d'une mort pour le premier. Nous avons déjà trouvé cette même image de la mort représentant le vice et sa punition; nous la rencontrons ici dans une troisième application, différente des deux premières, celle de l'anéantissement du mauvais élément dans l'homme, du péché ou de la chair.

Cet anéantissement est donc le résultat de l'acte de la régénération ou, pour parler plus exactement, l'un de ses éléments constitutifs : λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ (Rom. VI. 11. 13).[1]

---

1. Il ne faut pas confondre avec ce passage un autre (VIII. 10), qui appartient à une série d'idées différente, et où il est question de la mortalité physique résultant du péché et de la vie spirituelle en Christ, qui est la garantie de la résurrection future. Le 6.e chapitre de l'épître aux Romains, que nous aurons ici à citer de préférence, a été l'objet d'un travail spécial de M. Oltramare. Genève, 1838.

La régénération, en tant qu'elle comprend ces deux éléments d'une mort et d'une renaissance, est tout naturellement mise en rapport direct avec la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Ce rapport a été compris par quelques théologiens, comme si le fait historique était un symbole du fait psychologique, pour lequel il aurait fourni la terminologie figurée. Mais assurément la pensée de l'apôtre va au delà d'un simple rapprochement idéal et nous propose le fait d'une relation objective et réelle.

Nous nous trouvons encore une fois sur le terrain du mysticisme évangélique; il est question très-positivement d'une identification avec la mort et la vie du Sauveur, et il n'y a ici de figuré que l'expression, puisqu'au fond il ne s'agit pas de l'existence physique du chrétien. Oui, d'après Paul, le croyant meurt avec Christ, pour ressusciter avec lui; et cette phrase ne s'explique pas par ce que nous pourrions appeler un jeu de mots spirituel ou un rapprochement ingénieux; elle est l'application du grand principe de l'union personnelle, d'après lequel l'existence propre de l'homme cesse réellement, pour se confondre avec celle de Christ, qui répète pour ainsi dire la sienne, avec ses deux faits capitaux, dans chaque individualité se donnant à lui. Une série de termes, empruntés à ce parallélisme, consacrent par leur multiplicité même le point de vue que nous venons de recommander comme le seul admissible. Il y a συσταυροῦσθαι, συναποθνήσκειν, συνθάπτεσθαι, συνεγείρεσθαι, συζωοποιεῖσθαι, συζῆν, être crucifié, mourir, être enterré, être ressuscité, vivre avec Christ (Rom. VI. 4—8; Col. II. 11—13; III. 1; 2 Tim. II. 11; Gal. II. 19; V. 24; VI. 14)[1]. Ensemble : Si nous sommes unis par

1. Dans Éph. II. 5. 6, passage dont les expressions semblent demander une interprétation analogue, des exégètes distingués, se fondant sur la fin de la phrase, préfèrent rapporter le tout à la résurrection future. Il sera plus sûr de dire que les deux idées se confondent ici.

coalescence (spirituelle) à la similitude de la mort de Christ, nous le serons aussi à celle de sa résurrection (εἰ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου χριστοῦ, καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, Rom. VI. 5). Dans cette phrase le mot σύμφυτοι peint l'union mystique; ὁμοίωμα fait entrevoir l'insuffisance de l'image en face de la réalité; ἀνάστασις, d'après le contexte, doit être entendu non de la résurrection future des corps, mais de la résurrection spirituelle du moment; le futur ἐσόμεθα enfin exprime la certitude de l'effet, une fois que les causes sont admises comme existant réellement.

Avec cette idée de la régénération, Paul combine le rite chrétien du baptême. Ce rite, il va sans dire, a aussi pour lui, comme pour l'Église en général, la signification ordinaire, savoir celle d'une consécration de ceux qui entrent dans la communauté. Nous aurons à en parler plus tard dans ce sens. Mais Paul l'explique encore d'une manière particulière, qui doit être mentionnée en cet endroit. La forme dans laquelle le baptême était originairement pratiqué, celle d'une immersion totale de la personne dans l'eau, lui suggère l'idée d'un double parallélisme du baptême avec les deux phases de la régénération et avec la mort et la résurrection de Christ. La mort du vieil homme, l'ensevelissement du Seigneur et l'immersion dans le baptême sont des faits parallèles et corrélatifs, συνετάφημεν τῷ χριστῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον (Rom. VI. 4; comp. Col. II. 11), et très-certainement la renaissance morale, la résurrection de Christ et la sortie de l'eau le sont à leur tour, quoiqu'il ne se rencontre pas de passage qui le dise explicitement [1]. Mais Paul parle encore du

1. La phrase βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ se trouve ainsi expliquée. Il est difficile de dire si ce même parallélisme est présent à la pensée de l'apôtre, quand il dit simplement βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν (Gal. III. 27), ou s'il n'a en vue, dans ce cas, que la communion spirituelle en général. Rom. VI. 3 pourrait être invoqué pour la première explication, 1 Cor. X. 2 pour la dernière.

baptême de la régénération d'une manière plus populaire et sans rappeler les idées mystiques qui se rattachent à ce fait, quand il le considère comme le symbole d'une purification (καθαρίζειν) morale, comme une ablution symbolique (λοῦτρον, ἀπολούειν, Eph. V. 26; 1 Cor. VI. 11, plus complétement λοῦτρον παλιγγενεσίας, Tit. III. 5; cf. II. 14).

Il ne nous reste plus qu'à parler des effets de la régénération. Il en a été déjà question dans le chapitre consacré à la définition de la foi et dans celui qui traitait de la communication du saint Esprit; nous n'aurons plus ici qu'à y joindre ce que le point de vue spécial du moment nous fonrnira d'éléments et de termes théologiques nouveaux.

La génération est suivie d'une nouvelle vie, laquelle sera nécessairement en toutes choses l'opposé de la vie antérieure, dans son principe, dans sa tendance, dans ses actes : ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσομεν (Rom. VI. 4).

Ici encore, c'est le cas d'admirer la richesse du langage théologique de notre auteur. Quelquefois il se contente de caractériser la seconde période de l'existence de l'homme converti d'après le fait psychologique que nous avons trouvé à la base de son système : il dit ζῆν πνεύματι (Gal. V. 25); κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν οὐ κατὰ σάρκα (Rom. VIII. 4—13; cf. Gal. III. 3), et tout nous porte à songer ici, non à l'homme naturel, obéissant de préférence à son bon principe, mais à l'homme régénéré, obéissant à l'esprit de Dieu, qui lui est donné pour le diriger à l'avenir. Ailleurs, l'union du croyant avec Dieu et Christ n'est indiquée que très-vaguement et au point de vue d'une soumission extérieure : il dit ζῆν τῷ θεῷ (Rom. VI. 11; Gal. II. 19), τῷ κυρίῳ (Rom. XIV. 8; 2 Cor. V. 15). Cette idée est plus amplement déterminée par une série d'expressions qui marquent une consécration à Dieu, par conséquent, une séparation préalable des choses mondaines, un ἡγιάσθαι (1 Cor.

VI. 11). Les croyants sont ἡγιασμένοι ἐν χριστῷ (1 Cor. I. 2), ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Rom. XV. 16), le nouveau principe vital excluant l'ancien. Ἁγιασμὸς πνεύματος (2 Thess. II. 13) est donc cette même consécration, en tant qu'elle est opérée par l'esprit de Dieu, et comme elle ne saurait avoir lieu sans la foi, Christ est ἁγιασμὸς ἡμῶν (1 Cor. I. 30), c'est-à-dire, cette consécration se fait en vue de notre rapport avec le Sauveur. La sanctification est donc l'état normal du croyant (Rom. VI. 22; 1 Thess. IV. 3 ss.; 1 Tim. II. 15, etc.). De là encore, l'emploi si fréquent du mot de Ἅγιοι [1], les consacrés (et non les saints, ce qui serait une prétention passablement orgueilleuse et pharisaïque), pour désigner généralement les membres de l'Église ; et le terme de ἡγιάσθαι (1 Cor. VII. 14), être chrétien, appartenir à la communauté des fidèles.

Mais il y a d'autres termes encore qui rendent d'une manière bien plus complète l'idée que la vie des croyants sera désormais l'expression adéquate d'une union parfaite avec Christ, une vie en Christ, une vie de Christ en eux : ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός (Gal. II. 20); λογίζεσθε ἑαυτοὺς ζῶντας τῷ θεῷ ἐν χριστῷ (Rom. VI. 11). Nous avons déjà parlé du terme figuré de *revêtir* Christ, ἐνδύσασθαι χριστὸν (Rom. XIII. 14; Gal. III. 27). Nous aurions tort, sans doute, d'y trouver simplement l'ensemble de toutes les qualités morales du chrétien. Il est plus naturel de l'expliquer par le fait que l'homme régénéré ne trouve le principe de sa vie qu'en s'identifiant avec celle de Christ.

Nous n'aurons pas besoin de pousser plus loin l'analyse de cette idée d'une vie nouvelle, surtout pour en tirer maintenant

---

1. Il est superflu de citer des passages à l'appui; on les trouve surtout et régulièrement dans les premiers et dans les derniers versets de la plupart des épîtres.

les conséquences pratiques, ou (si nous parlons le langage de nos jours) pour faire un chapitre de morale spéciale et l'énumération des devoirs particuliers du chrétien. L'esprit de Dieu, dirigeant désormais les régénérés morts au péché, il s'ensuit qu'ils ne feront que ce qui est saint, bon et agréable à Dieu, et que tout ce qui a ces qualités sera fait par eux. Si nous trouvons quelque part sous la plume de Paul le mot de loi, νόμος, pour désigner le mobile des actes du chrétien (Gal. VI. 2), c'est tout simplement une habitude de langage, et l'inconséquence est d'ailleurs tempérée par l'addition du nom de Christ. Ce n'est qu'à titre d'exemples que l'apôtre énumère en quelques endroits ce que nous appelons les vertus chrétiennes ἀρεταὶ (Gal. V. 22; Phil. IV. 8)[1]; aussi ces catalogues ne sont-ils pas chaque fois les mêmes, et n'ont-ils aucune prétention à un ordre systématique. Si l'on voulait dresser le catalogue des termes par lesquels Paul désigne les devoirs, on remarquerait immédiatement que la plupart de ces termes ont déjà été expliqués plus haut comme ayant aussi une valeur théologique. Tantôt ce sont des expressions qui, avant de désigner des qualités de l'homme, ont servi à nommer les perfections de Dieu; tantôt avant de rappeler les devoirs envers le prochain, elles ont déterminé les rapports fondamentaux de l'homme avec son créateur et son sauveur. C'est là une nouvelle preuve de l'intime liaison qui, dans le christianisme évangélique, unit ce que la science de l'école a souvent séparé avec trop de précipitation, le dogme et la morale. Voici, du reste, quelques uns de ces termes qui reviennent plus souvent que les autres, et que nous demandons la permission de rap-

---

1. On peut aussi comparer ici les énumérations plus riches et plus fréquentes des différents vices; elles peuvent servir à compléter les autres (Rom. I. 29 ss.; 1 Cor. VI. 9 ss.; 2 Tim. III. 2 ss.; comparez encore 1 Cor. XIII. 4 ss.; 1 Tim. III. 1 ss.).

peler en passant, sans prétendre en faire une exposition systématique et complète.

Ἀλήθεια, la vérité, n'est pas seulement l'opposé du mensonge (2 Cor. XI. 10; Phil. I. 18, etc.), mais en général, la conduite conforme à la volonté de Dieu, comme qui dirait l'expression vraie de l'idéal moral que sa révélation nous propose. C'est dans ce sens qu'il est opposé à πονηρία (1 Cor. V. 8; Éph. VI. 14), et à ἀδικία (1 Cor. XIII. 6; Éph. V. 9; 2 Thess. II. 10. 12).

Δικαιοσύνη, la justice, ne se restreint pas au devoir particulier de donner à chacun ce qui lui est dû (Col. IV. 1, ou l'aumône au pauvre 2 Cor. IX. 10); la notion en est plus large. C'est encore la réalisation de la volonté de Dieu en général, et nous trouvons plusieurs fois le mot joint à ἀλήθεια comme à son synonyme (Éph. IV. 24; V. 9; VI 14; 2 Cor. VI. 7). C'est la vertu *in abstracto* opposée au vice (Rom. VI. 13 ss.), l'obéissance à la loi divine opposée à la rebellion contre cette loi (v. 19; 2 Cor. VI. 14), en d'autres termes, l'ensemble de tout ce qui est contraire aux tendances de Satan (2 Cor. XI. 15), et le fruit de l'enseignement de la révélation (2 Tim. III. 16). Ailleurs, ce terme, désignant *in concreto* une manifestation spéciale de la volonté, se trouve placé en tête d'une série de qualités analogues (1 Tim. VI. 11; 2 Tim. II. 22).

Εἰρήνη, la disposition pacifique, ainsi que les autres qualités (μακροθυμία, ἐπιείκεια, πραότης, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη, la longanimité, la condescendance, la douceur, la bonté, l'humilité), qui servent à entretenir la bonne harmonie entre les fidèles, se trouve naturellement jointe à l'amour (1 Cor. IV. 21), et ne peut manquer d'avoir un caractère éminemment religieux, puisqu'elle repose essentiellement sur la conscience de la paix avec Dieu (χαρὰ, Gal. V. 22), de l'unité de l'esprit (Rom. XIV. 17; Éph. IV. 3; 1 Cor. XIV. 33) et de la communauté du but (Rom. XIV. 19; 1 Cor. VII. 15). Les

fautes d'autrui ne trouveront pas des juges trop sévères chez des hommes qui savent que leur premier devoir est de veiller sur eux-mêmes (Gal. VI. 1), et de ne pas trop se prévaloir de leurs forces (Éph. IV. 2; 1 Cor. X. 12), et qui doivent se rappeler avant tout combien Christ leur a pardonné à eux-mêmes le premier (Col. III. 12. 13; Tit. III. 2 ss.).

Ἁγνότης, ἁγνεία, la chasteté, se rattache déjà par l'étymologie (ἅγιος) à l'idée générale de la sainteté, c'est-à-dire, d'une consécration exclusive à Dieu. C'est de ce point de vue, entre autres, que l'on expliquera aussi une certaine estime particulière de Paul pour le célibat (1 Cor. VII. 1. 8. 32 ss.), et qui n'est pas en contradiction avec le respect hautement exprimé par lui pour le mariage (Éph. V. 28 ss.; 1 Tim. II. 14, etc.). Il est intéressant de voir l'apôtre se servir tour à tour de deux images différentes en apparence pour peindre le rapport intime et idéal entre Christ et son Église; d'un côté, c'est l'union conjugale (Éph. V. 32) qui est le type de ce rapport; de l'autre, l'Église est une vierge chaste fiancée à son sauveur (2 Cor. XI. 2). La chasteté est donc essentiellement recommandée, et le vice charnel réprouvé en vue du principe qui fait regarder le corps comme un sanctuaire, comme la demeure du saint esprit (1 Cor. VI. 13—20; 1 Thess. IV. 3). La fornication est donc un sacrilège, un péché plus grand que tel autre que l'homme pourrait commettre à l'égard d'un objet indifférent en soi (1 Cor. VI. 18). Non-seulement, le chrétien, se rappelant qu'il est membre d'une communauté, qui ne doit, en aucun cas, perdre son caractère sacré, s'abstiendra personnellement de toute transgression de cette nature (2 Cor. VI. 6; 1 Tim. V. 22; Tit. II. 5); mais il regardera comme indigne de lui, toute connivence, toute tolérance envers d'autres qui s'en seraient rendus coupables (2 Cor. VII. 11; 1 Cor. V. 9).

Nous pourrions multiplier ces exemples, et faire voir par-

tout combien Paul cherche les motifs de ses enseignements pratiques dans les idées mystiques qui forment l'essence de sa théologie, et non point dans des considérations d'un ordre différent où la morale des écoles puise les siens. Mais nous nous bornons à ces quelques lignes, en renvoyant nos lecteurs à ce que nous disons ailleurs sur la πίστις, la χάρις, la ἀγάπη, et sur plusieurs autres termes susceptibles d'une pareille analyse éthique.

Toutes les qualités ou vertus du chrétien sont nommées des des fruits de l'esprit (κάρπος τοῦ πνεύματος, Gal. V. 22) ou, d'après un point de vue peu différent, fruits de la lumière (Éph. V. 9)[1], de cette lumière nouvelle dont l'esprit éclaire la marche du croyant; elles sont aussi les fruits de l'Evangile (Col. I. 6) ou de la justice (Phil. I. 11), ou, ce qui revient au même, de l'affranchissement du péché et de la soumission à Dieu (καρπὸς εἰς ἁγιασμὸν, Rom. VI. 22), et toutes ces variations dans les termes, loin d'assigner des sources diverses à la pratique des devoirs, font seulement voir de nouveau dans quelle intime liaison toutes les parties du système se trouvent entre elles. Enfin, il est dit que le croyant lui-même porte ou produit des fruits pour Dieu (Rom. VII. 4), c'est-à-dire, agréables à Dieu et agréés de lui. Ces fruits[2] sont des œuvres sans doute (ἔργα, Col. I. 10); cependant, comme elles ne sont pas faites d'après une prescription légale et extérieure, mais par une impulsion intérieure de l'esprit, elles reçoivent la qualification de bonnes œuvres (καλὰ, 1 Tim. VI. 18, etc.; ἀγαθά, 2 Cor. IX. 8; 2 Thess. II. 17; 1 Tim. V. 10; 2 Tim. II. 21; III. 17; Éph. II. 10, etc.). Elles sont la

1. Selon les éditions corrigées. Le texte reçu porte aussi πνεύματος.

2. L'image devient une allégorie, quand il est question de semaille et de récolte, Gal. VI. 8.

suite ou la conséquence de la foi qui sauve, et ainsi médiatement les œuvres de Dieu en nous; elles ne sont pas la cause de notre salut ou des titres à faire valoir pour l'obtenir. Nous conviendrons, cependant, que ces formules se rapprochent de celles d'une morale moins mystique. Ainsi, ἐργάζεσθαι, πράσσειν, ποιεῖν τὸ ἀγαθόν, faire le bien, est une phrase de l'Ancien-Testament, qui ne rappelle en rien les prémisses que nous avons vu poser à Paul (2 Cor. V. 10; Rom. II. 10; XIII. 3; Gal. VI. 10; Éph. VI. 8). Ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ est la persévérance dans le bien (Rom. II. 7). Dans Phil. I. 6, au contraire, ἔργον ἀγαθόν paraît être l'œuvre de la régénération elle-même.

Avant de terminer cette première partie de notre chapitre, nous nous arrêterons un moment encore à considérer la situation qui suit la renaissance spirituelle, an point de vue d'un état de liberté succédant à la servitude. On se rappelle que cette servitude était triple, celle de la coulpe, celle de la loi et celle du péché. Nous n'avons à parler ici que des deux derniers rapports.

Nous sommes affranchis de la puissance du péché en tant que l'Esprit de Dieu, devenu fort et puissant en nous, nous aide à vaincre la chair, ou pour mieux dire, en tant que nous nous sommes unis à Christ et que, avec et en lui, nous avons vaincu le péché; car, être en Christ et pécher, sont deux choses qui s'excluent réciproquement (Gal. II. 17). Libérés de la servitude du péché et n'obéissant plus désormais qu'à Dieu qui nous guide par son esprit, nous arrivons à conquérir la vie éternelle comme fruit de cet heureux changement : ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν .... εἰς ζωὴν αἰώνιον, Rom. VI. 22; cf. v. 18.

Ce premier fait en implique un autre qui est une con-

séquence naturelle, ou ce qu'on appelle, en philosophie, un postulat du premier. C'est l'affranchissement de la servitude de la loi. En effet, la loi, loin d'empêcher la transgression des commandements de Dieu ou de faciliter l'accomplissement du devoir, mettait obstacle à ce dernier et provoquait la transgression. Tant qu'elle est là, elle produit les mêmes résultats, et l'affranchissement du péché ne saurait devenir réelle et définitive aussi longtemps qu'elle subsiste. Mais nous n'avons plus besoin de la loi. A sa place, nous avons l'Esprit de Dieu pour nous diriger, pour nous dicter nos actions, et ce mobile, qui a bien plus d'affinité avec notre nouvelle nature que la loi n'en avait avec l'ancienne, exerce aussi sur nous une influence plus énergique. La liberté en Christ, ἐλευθερία ἐν Χριστῷ, est donc en même temps opposée à l'esclavage de la loi, δουλεία τοῦ νόμου (Gal. V. 1. 13. 18; 2 Cor. III. 17). La loi est abrogée, κατήργηται, non pas dans ce sens qu'on méconnaîtrait son origine divine ou qu'on sacrifierait l'autorité de ses oracles (Rom. III. 31), mais en sa qualité de Code qui aurait à nous régir (2 Cor. III. 11, ss.; Éph. II. 15); vivant de la nouvelle vie que nous avons en Christ, nous avons complétement rompu avec la loi, nous sommes morts pour elle (κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες, Rom. VII. 6). Pour le juste, selon la théorie, il n'existe plus de loi (1 Tim. I. 9; Gal. V. 23). Dire que, d'après Paul, la partie rituelle de la loi a seule été abolie par Christ et que la partie morale subsiste toujours, c'est prouver qu'on n'a pas compris le premier mot au système de l'apôtre.

Le besoin des parallèles qui a suggéré tant de termes techniques à l'apôtre, lui fait donner ici le nom de loi au nouvel ordre de choses comme à l'ancien, quoiqu'à vrai dire, la différence entre les deux consiste précisément en ce qu'il n'y a plus de loi dans le second. C'est en quelque sorte la nouvelle constitution à la place d'une constitution antérieure et abro-

gée, la constitution de l'esprit (Rom. VIII. 2) ou de la foi (III. 27), c'est-à-dire, celle dont l'esprit et la foi sont les principes fondamentaux, à la place d'une constitution qui a pour principe une loi exprimée par des lettres, et sous forme de commandements (Éph. II. 15). En entrant en rapport avec la seconde constitution, je deviens étranger à la première, et comme mort pour elle, διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον (Gal. II. 19), et l'idée de la régénération domine encore cette nouvelle série d'images (Rom. VII. 1—6). En un mot, un ordre de choses fondé sur l'action de l'esprit divin qui alimente ma vie en Christ, m'a délivré d'un ordre de choses dans lequel l'action des prescriptions légales alimentait incessamment la puissance du péché, et me conduisait à la mort : ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου (Rom. VIII. 2), phrase dans laquelle la petite ellipse que notre traduction signale, est facilement remplie par une multitude de passages déjà cités.

Cependant, comme nous le disions, ce terme de νόμος ne devrait pas proprement s'appliquer au nouvel ordre de choses. L'antithèse s'exprime plus naturellement par les termes de νόμος et de χάρις (Rom. VI. 14. 15). Ce dernier désigne d'une manière bien plus claire le changement radical qui s'opère dans le rapport de l'homme avec Dieu, et en faisant disparaître jusqu'à ce terrible nom de loi, il nous permet, pour ainsi dire, de jouir de notre liberté avec plus d'abandon et de bonheur.

Quant à cette liberté elle-même, ce n'est certainement pas à nous que Paul avait besoin de rappeler qu'on se tromperait étrangement, si l'on entendait par là l'absence de toute espèce de règle, de frein, de devoir, une licence immorale, une ἀνομία dans le mauvais sens que l'usage a consacré pour ce mot (Gal. V. 13; 1 Cor. IX. 21). Loin de là, l'ancienne obéissance ou sujétion est remplacée par une nouvelle; mais si la pre-

mière était imposée, forcée, odieuse, celle-ci sera libre, naturelle, et fera notre bonheur, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος (Rom. VII. 6). Il y a un grand nombre de passages dans lesquels ce mot de servitude, qui semblerait devoir nous choquer, est employé comme exprès par l'apôtre pour nous rappeler incessamment que l'homme ne trouve le véritable bonheur, soit actuel, soit à venir, que dans la soumission à Dieu et à Christ. Quand le terme de δοῦλος se trouve dans les inscriptions des épîtres (Rom. Phil. Tit.), il rappelle simplement la mission apostolique (cp. Phil. II. 22; Col. IV. 12). Mais ailleurs, il signifie davantage. Le chrétien est serf de Dieu (Rom. VI. 22; 1 Thess. I. 9), de Christ (1 Cor. VII. 22; Gal. I. 10; Éph. VI. 6; Rom. XIV. 18; Col. III. 24; 1 Tim. II. 24), de la justice (Rom. VI. 18 ss.), de la loi de Dieu (Rom. VII. 25), comme il avait été autrefois serf du péché et des mauvaises passions, et libre vis-à-vis de la justice (ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ, VI. 20), c'est-à-dire, s'insurgeant contre cette même loi.

L'exposé que nous venons de donner du fait de la régénération, nous la fait apparaître comme un acte instantané, circonscrit dans un laps de temps comparativement bien court, comme un acte consistant dans l'évolution de deux phases à la vérité distinctes, mais étroitement liées entre elles et surtout comme un acte complet et absolu par lui-même, ne souffrant aucune restriction, aucun changement postérieur. Ce caractère essentiel résulte non-seulement de textes bien positifs, mais c'est un corollaire même de la théorie précédemment démontrée.

Cependant cette théorie n'est pas justifiée par l'expérience. Celle-ci ne nous montre nulle part un homme régénéré au point que le péché lui devienne absolument étranger. Il n'y avait pas non plus d'hommes pareils dans l'horizon de l'apôtre.

Dans les communautés qu'il avait fondées et au sein desquelles il comptait ses plus fidèles disciples, il découvrait incessamment des défauts, des erreurs, des transgressions de toute espèce; et jusque dans son propre cœur (Phil. III. 11 ss.) il pouvait surprendre des avertissements qui lui auraient défendu, s'il en avait eu la velléité, de croire à la réalité de la perfection chrétienne ou d'une foi qui ne laisserait plus rien à désirer.

Nous ne serons donc point surpris de trouver dans ses épîtres une seconde série d'expressions et d'idées qui représentent la régénération comme s'accomplissant plutôt lentement et successivement, comme une tendance, comme une lutte. De ce point de vue s'expliquent aussi les nombreuses exhortations, les encouragements, les avertissements, les reproches, les menaces mêmes qui sont adressées aux lecteurs des épîtres et qui sont inexplicables avec la première théorie.

On a souvent cherché à faire disparaître la contradiction qui existe entre ces deux manières de voir, en considérant la régénération comme le point de départ d'une vie nouvelle, point important et décisif, marquant pour ainsi dire l'époque d'une révolution dans l'homme, après lequel se manifesterait une amélioration progressive, une plus grande facilité pour l'esprit à vaincre la chair, une force plus énergique pour se relever des chutes, une assurance plus heureuse du pardon. C'est ainsi, par exemple, que le piétisme de l'école de Spener et le méthodisme wesleyen ont envisagé ces rapports et leur terminologie particulière est basée là-dessus.

Cependant nos textes ne favorisent point cette explication. Les passages cités plus haut sont catégoriques. La théorie ne parle pas d'exceptions. L'idée de mort appliquée au renoncement au péché, emporte celle de la séparation absolue d'avec les anciennes imperfections; de plus, il en est question au prétérit comme d'une chose définitivement terminée (Rom.

VI. *passim*). Nulle part l'apôtre ne parle d'une victoire sur la chair, rendue désormais plus facile; une pareille expression aurait l'air d'une excuse, d'une faiblesse. Ce que les piétistes ont nommé le moment décisif, ou dans leur langage figuré, la rupture de la digue (*Durchbruch*), c'est tout simplement la régénération elle-même selon Paul; ce sont deux expressions pour un fait identique. La mort et la résurrection se tiennent, elles sont intimement liées et inséparables, sans quoi le rapport avec Christ, en vue duquel ces termes mystiques sont choisis, n'existerait pas; car Christ ne pouvait pas, une fois mort, rester dans le tombeau, ni sa résurrection être chose incomplète ou se faire par degrés. Enfin, rien n'est plus éloigné de la pensée de l'apôtre que de vouloir accommoder à la faiblesse et à la paresse de l'homme une transformation spirituelle qui doit saisir avec énergie toutes les forces de son être. Et il ne faut pas oublier que toutes les expressions, qu'on veut employer ici pour désigner une amélioration morale progressive, ont déjà trouvé dans la théorie contraire leur signification bien nettement arrêtée.

Ce n'est donc pas ainsi que nous aurons à concilier cette théorie avec la pratique, c'est-à-dire avec le langage dicté par l'expérience et les besoins qui naissent des faits positifs. La conciliation se fera tout autrement et d'après un point de vue auquel nous aurons à revenir dans d'autres circonstances encore.

La théorie nous présente un idéal auquel la réalité ne répond pas, mais ce n'est pas une raison de marchander avec la théorie et de rapetisser l'idéal, de l'appauvrir et d'en atténuer la grandeur et la beauté. Au contraire, cet idéal doit rester devant les yeux de tous, comme un miroir qui leur apprendra à se juger d'après leur véritable valeur par une comparaison facile et véridique. La pratique, ramenant chacun incessamment devant ce miroir, l'exhortant, l'encourageant,

doit tendre à rapprocher les hommes de l'idéal ; c'est la grandeur, l'élévation de ce dernier, qui sera à la fois le mobile et la mesure du progrès. Dans toutes les sphères de son activité, l'homme poursuit un but idéal ; plus celui-ci est élevé et difficile à atteindre, plus nos efforts seront grands et nobles aussi, et le christianisme n'aurait point fait marcher en avant l'humanité ou aurait cessé de le faire, si l'idéal qu'il propose à la société et à l'individu était trop rapproché de nous et trop à la portée de notre mollesse ordinaire. Rien n'est donc plus contraire à l'esprit de l'Évangile et plus funeste à la morale qui en découle, que de se faire illusion à soi-même et aux autres sur la distance qui nous sépare toujours de l'idéal, soit en le représentant comme moins élevé, soit en nous croyant déjà plus avancés nous-mêmes. Le rationalisme vulgaire est tombé dans la première de ces deux fautes, le piétisme ou le méthodisme est tombé dans la seconde. Il serait difficile de dire lequel des deux a moins bien compris l'Évangile, ou en a plus dénaturé les préceptes.

La théorie et la pratique sont deux choses distinctes et qu'il ne faut pas confondre : chacune parle son langage à elle ; ce serait la plus étrange confusion de langues que d'amalgamer les deux séries d'assertions, ou de vouloir expliquer et modifier l'une par l'autre. Il est de notre devoir d'en montrer la différence radicale.

D'après la théorie, partout où il y a foi, il y a une nouvelle créature (2 Cor. V. 17) ; quiconque est devenu une nouvelle créature, ne pèche plus (Rom. VI. 6) ; donc quiconque pèche n'est pas une nouvelle créature (Rom. VIII. 7) et n'a pas la foi (Rom. VI. 16). La pratique ne voit nulle part cette absence absolue du péché, elle ne peut donc pas dire ou croire que la foi et la régénération existent de fait quelque part, telles que les montre la théorie.

La théorie connaît des chrétiens ; la pratique nous exhorte

à le devenir. Il est sans doute curieux de voir ces deux points de vue incessamment mêlés ensemble dans les épîtres, et l'apôtre parler tour à tour à ses lecteurs comme s'ils étaient des chrétiens parfaits, et comme s'ils avaient grandement besoin d'être avertis qu'ils ne le sont pas encore. Cette difficulté disparaît dès qu'on fait la part de l'individualité de l'auteur, qui sait à la fois embrasser avec l'ardeur de l'enthousiasme l'idéal qu'il poursuit, et avoir égard à la mesure des besoins réels et des forces naturelles, comme le ferait le plus froid observateur. Rarement on trouvera réunies, dans la même personne, des qualités aussi disparates et pourtant si bien d'accord entre elles; et l'impossibilité, pour la plupart des hommes, de se placer au niveau d'une pareille disposition d'esprit, a enrichi la théologie officielle de l'Église de quelques paragraphes aussi singuliers que malencontreux.

D'après la théorie, par le fait de la régénération, le vieil homme et le péché *sont morts*. Dans le langage de la pratique, tous les hommes, même ceux qui appartiennent à l'Église, sont exhortés à *faire mourir* (νεκροῦν, θανατοῦν) l'un et l'autre (Col. III. 5; Rom. VIII. 13).

D'après la théorie, par le fait de la régénération, il existe un nouvel homme; elle est appelée un renouvellement *accompli*. Dans le langage de la pratique, ce renouvellement est un phénomène psychique, *continuant* jour par jour (2 Cor. IV. 16).

D'après la théorie, le fait de la régénération implique l'idée d'une métamorphose également accomplie, par laquelle le croyant adopte ou reçoit *tout de suite* la forme de Christ; dans le langage de la pratique, l'apôtre sent toujours les douleurs de l'enfantement pour ses disciples encore imparfaits, dans lesquels Christ doit *arriver* à se former (Gal. IV. 19, ἄχρις οὗ μορφωθῇ χριστός).

D'après la théorie, la vocation et la communication du Saint-Esprit impliquent la plénitude de la conviction, qui

n'est elle-même que le commencement de la foi et ne saurait donc plus être imparfaite, lorsque la foi est censée être parfaite. Dans le langage de la pratique, l'apôtre travaille à faire parvenir ses chrétiens à cette plénitude de la conviction, à leur faire connaître le mystère de Dieu et de Christ (Col. II. 2; cf. I. 9. 10).

D'après la théorie, les chrétiens sont consacrés à Dieu, purs, sanctifiés, saints, tout aussi bien qu'ils sont baptisés et justifiés. Dans le langage de la pratique, la sanctification toujours voulue de Dieu (1 Thess. IV. 3. 7) est l'objet d'une exhortation adressée à des hommes qui ne l'ont pas encore accomplie (2 Cor. VII. 1; Rom. VI. 19), et l'on adresse même à Dieu la prière d'y faire arriver les chrétiens (1 Thess. V. 23).[1]

D'après la théorie, le croyant est toujours guidé par le Saint-Esprit et Christ vit déjà en lui. Dans le langage de la pratique, il est toujours parlé de la nécessité de le fortifier et de l'affermir au moyen d'exhortations apostoliques (παρακαλεῖν, στηρίζειν), si bien que l'apôtre lui-même en a besoin (Rom. I. 11; XVI. 25; 1 Thess. III. 2. 13; 2 Thess. III. 3). Les chrétiens sont mis en demeure de veiller, de se tenir fermes et debout (1 Cor. XVI. 13; Phil. I. 27; 2 Thess. II. 15, etc.). Il est toujours possible qu'ils ne le fassent pas assez (1 Thess. III. 8; 1 Tim. II. 15), et l'apôtre prie Dieu de vou-

1. La théologie dogmatique de l'Église parle de la sanctification comme d'un stade nouveau dans la vie du chrétien après le moment de la régénération. Ce n'est pas là l'idée de Paul. La régénération, selon lui, implique la sanctification comme elle implique la foi. La sanctification pourrait être appelée un stade postérieur à la régénération, si le mot grec et les textes permettaient de la prendre pour synonyme de *sainteté continue*. Mais cela ne se peut pas. D'un autre côté, une sanctification continuée, c'est-à-dire l'action de se sanctifier de plus en plus, suppose une régénération incomplète, c'est-à-dire étrangère à la théorie, qui ne l'admet que parfaite.

loir bien accorder aux chrétiens (Éph. III. 16. 17), comme s'ils ne l'avaient pas encore, un bien sans lequel, d'après la théorie, ils ne peuvent pas être chrétiens.

Enfin, d'après la théorie, Dieu est le sauveur des hommes; dans le langage de la pratique, l'homme est exhorté à effectuer lui-même son salut, κατεργάζεσθε (Phil. II. 12).

Nous ne serons donc pas étonnés de voir encore le langage de la pratique parler d'une croissance, d'un progrès de la foi (2 Cor. X. 15), tandis que d'après la théorie la foi, en tant que produite par la force divine et corrélative de la régénération, devait être un fait absolu et complet en lui-même, une foi imparfaite ne méritant pas ce nom.

Au demeurant, la vie du chrétien, dans la pratique, sera un mouvement progressif, recevant son impulsion de la foi et se dirigeant vers un but que la théorie lui propose comme un idéal déjà réalisé, mais qui ne l'est réellement que dans la personne de Christ, auquel cette théorie, par conséquent, a dû emprunter les traits de son portrait. Croissons, à tous égards, en Christ, est-il dit, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'état d'homme fait et à la mesure parfaite de la stature de Jésus-Christ : Αὐξήσωμεν εἰς χριστὸν τὰ πάντα, μέχρι καταντήσωμεν εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ (Éph. IV. 13—15). Dans cette allégorie, l'image est prise de la croissance du corps humain. Les chrétiens imparfaits sont comparés à des enfants, νήπιοι (1 Cor. III. 1 [1]; Éph. IV. 14). Ils sont faibles (ἀσθενεῖς, ἀδύνατοι) comme ceux-ci (1. Cor. VIII. *passim*. IX. 22; Rom. XIV. 1 ss.; XV. 1; 1 Thess. V. 14), surtout en tant que leur

---

1. L'allégorie de la nourriture à laquelle cette comparaison donne lieu, v. 2, comp. Hébr. V. 12 ss., n'a pas besoin d'explication. Elle prouve une fois de plus que les apôtres eux-mêmes comprenaient fort bien que toutes les formes de l'enseignement n'étaient pas également profitables à tout le monde.

intelligence religieuse et morale (συνείδησις)[1] n'a pas encore pu se dégager tout à fait soit des superstitions du paganisme, soit de l'ascétisme de la Synagogue. Arrivés à la perfection, ils sont des adultes, τέλειοι, δύνατοι, soit en vue de leur intelligence (1 Cor. II. 6; XIV. 20), soit relativement à leurs sentiments (Phil. III. 15), et en général à toutes les qualités qui constituent le chrétien (Col. IV. 12). La perfection elle-même est appelée la taille (ἡλικία) de Christ, ce qui équivaut au mot τελειότης ἐν χριστῷ (Col. I. 28), l'ensemble de toutes les qualités naturelles au chrétien (III. 14). L'acheminement vers ce but est semblable au développement physique, τελειοῦσθαι (Phil. III. 12), mais il est soigneusement distingué de celui-ci par une qualification qui l'élève à une sphère supérieure (αὔξησις τοῦ θεοῦ (Col. II. 19).

CHAPITRE XVII.

De la rédemption.[2]

Il nous reste maintenant à considérer, sous un troisième et dernier point de vue, le fait de la métamorphose spirituelle de l'homme que nous avons compris avec l'apôtre sous le terme général de la *foi*. Après avoir parlé de l'action de Dieu et de l'expérience de l'homme, nous avons encore à envisager ce changement dans ses rapports avec l'œuvre de Christ. Il

---

1. Il est superflu de rappeler que ce même mot signifie plus fréquemment encore la conscience morale.

2. De Wette, *De morte J. C. expiatoria*. Berlin, 1813; Günther, *De mortis J. C. fine salutari*. Gœtt., 1830; Karig, *Das Neue Test. über den Tod Jesu*. L., 1842; Boissonas, Sur l'expiation. Gen., 1845.

va sans dire que dans tout ceci le fait principal restera toujours le même. Mais ce troisième point de vue dont nous parlons, peut d'autant moins être négligé que c'est précisément par la médiation de Christ que, selon l'Évangile, le salut de l'homme doit être opéré. Nous trouverons donc ici, à côté du fait que nous connaissons déjà, une nouvelle terminologie théologique, dont la science de l'Église, dès son origine, s'est même emparée de préférence. Cette terminologie correspond aux trois notions de la rédemption, de la justification et de la réconciliation, notions qui s'appuient directement sur l'idée de substitution que nous avons dû revendiquer, en déterminant le but et la valeur de la mort de Jésus.

Parlons d'abord de la rédemption. Il a été dit suffisamment que l'homme, affligé du joug d'une triple servitude, a besoin d'un triple affranchissement. Il doit être délivré de la puissance du péché, et nous avons vu, en effet, cette délivrance opérée par son union mystique avec Christ, mourant et ressuscitant. Il doit être délivré du joug de la loi, et il l'a été en tant qu'avec le Saint-Esprit, qui lui fut communiqué, un nouveau principe de vie spirituelle est substitué à l'ancienne autorité extérieure. Enfin, il doit être délivré du lourd fardeau de ses anciens péchés, dont la conscience le rend malheureux. C'est de ce troisième rapport que nous avons à parler maintenant. Car il est à remarquer que le mot ἀπολύτρωσις, qui, d'après sa valeur étymologique, peut sans difficulté s'appliquer également aux deux autres, est toujours employé par Paul pour le troisième[1]. Mais ce n'est sans doute que l'effet du

1. Voy. Col. I. 14; Éph. I. 7; Rom. III. 24. Nous observons seulement que dans quelques endroits, sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir, ἀπολύτρωσις signifie tout simplement la mort physique, et ce qui s'ensuivra, en tant qu'elle nous délivre des peines et des tribulations de la vie présente (Éph. IV. 30; I. 14; Rom. VIII. 23). Mais cela n'a point affaire avec la théologie; c'est une expression toute populaire.

hasard. Ni le terme par lui-même, ni le système n'exigent une pareille restriction. Cela est si vrai que λυτροῦσθαι (Tit. II. 14) est employé en parlant de la puissance du péché (il en est de même de ἀγοράζω, 1 Cor. VI. 20; VII. 23), et ἐξαγοράζω, qui en est le parfait synonyme, se rapporte (Gal. III. 13; IV. 5) à l'affranchissement de la loi. Le passage 1 Cor. I. 30, présente le mot ἀπολύτρωσις d'une manière si peu déterminée, qu'on pourrait lui donner la signification la plus large.

La rédemption, dans ce sens restreint, ou l'affranchissement de la coulpe déjà contractée par l'homme et pour laquelle il a mérité la mort, s'opère par le concours des trois faits ou facteurs suivants :

1.° *Christ meurt;* il verse son sang sur la croix avec l'intention et dans le but que cette mort soit substituée à celle que les hommes auraient dû souffrir pour leurs péchés. C'est l'humanité qui avait mérité la mort, et c'est Christ qui la subit.

2.° L'*homme croit* à cette intention et à cette valeur de la mort de Christ; il a accepté avec reconnaissance le don de la grâce divine en s'unissant à Christ, spirituellement et essentiellement, et en devenant en lui une nouvelle créature.

3.° *Dieu accepte* cette substitution en vue de la foi de l'homme et remet à ce dernier, qui est réellement devenu une nouvelle créature, la coulpe de ses péchés antérieurs. Il le fait d'autant plus que tout cet arrangement, cette économie est le fruit de sa volonté et de sa sagesse.

A cette exposition sommaire de la théorie de la rédemption ajoutons quelques observations spéciales.

La rédemption, le nom le dit, est un affranchissement; celui qui en obtient la grâce, est donc un affranchi de Christ (ἀπελεύθερος Χριστοῦ, 1 Cor. VII. 22), terme qu'il faut expliquer par les usages civils des anciens relativement à leurs

esclaves, quoique le rapport ne soit pas absolument le même ici; on peut tout aussi bien dire que le croyant, par le fait même de son affranchissement, devient l'esclave (δοῦλος, *ibid.*) de Christ, au service duquel il passe en quittant celui du péché.

Mais voici une remarque bien plus importante. Nous avons raisonné d'après l'idée d'une substitution, et cette idée est incontestablement exprimée dans le passage suivant : Εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι (2 Cor. V. 14. 15). Il est impossible de ne pas voir que, dans ce passage, la préposition ὑπὲρ ne signifie pas simplement *pour, au profit de,* mais bien *à la place de;* sans cela le raisonnement de l'apôtre n'aurait pas de sens et la conclusion introduite par ἄρα ne saurait être dérivée de la prémisse.

Dans la plupart des passages où cette préposition est employée dans un semblable contexte, il est impossible de distinguer rigoureusement les nuances du sens qu'elle peut avoir. Nous verrons la même chose pour Jean (livre V. ch. 10). Ainsi, dans Rom. V. 6, ss., l'idée de l'amour de celui qui se dévoue l'emporte sur celle de la substitution proprement dite. Il en est très-certainement de même de VIII. 32, où ὑπὲρ est opposé à κατὰ. Dans Rom. XIV. 15, l'antithèse avec ἀπολλύειν fait encore ressortir l'idée du bienfait. Dans 1 Cor. V. 7, la comparaison de Christ avec l'agneau pascal semble exclure l'idée de la substitution; celle-ci ne se trouve pas non plus dans Éph. V. 25, ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας. Elle ne cadre pas davantage quand il s'agit de la purification du péché (Tit. II. 14). Dans la phrase ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν (Gal. I. 4; 1 Cor. XV. 3) la substitution n'est du moins pas exprimée par la préposition. Il en sera de même de σταυροῦσθαι ὑπὲρ, τ. (1 Cor. I. 13). Dans une série d'autres passages la signification précise de la préposition ne peut pas être déterminée

(1 Cor. XI. 24; Gal. II. 20; 1 Thess. V. 10). L'idée de la substitution peut tout au plus se reconnaître encore dans 2 Cor. V. 21; Gal. III. 13 et 1 Tim. II. 6, surtout dans ce dernier passage où l'image d'une rançon, ἀντίλυτρον, nous y conduit directement. Dans les rapports purement humains, la préposition ὑπὲρ a toujours un autre sens (*pro* dans le sens de *propter* ou *in commodum*), et ce n'est que dans Rom. IX. 3 qu'on peut, à la rigueur, découvrir celui d'une substitution. Quoi qu'il en soit de la rareté de cet emploi, ce sens nous paraît établi explicitement par quelques-uns des passages cités, et il est d'ailleurs réclamé par la tendance naturelle du système.

Mais qu'on y prenne bien garde; il y a loin de là à la théorie toute juridique ou légale qui a prévalu dans les écoles du moyen âge et qui est devenue la formule ou l'explication officielle de nos Églises, c'est-à-dire, à la théorie d'une *satisfaction vicaire*, matérielle et objective. Cette théorie, développée d'abord par Anselme de Cantorbéry, néglige, on le sait, le côté mystique de la question, et la transporte exclusivement sur le terrain de ce qu'on pourrait appeler la jurisprudence divine. D'après elle et nos livres symboliques, la satisfaction est un acte sacerdotal par lequel, conformément aux décrets de Dieu, auxquels il obéissait, Christ a satisfait à la justice divine, offensée par les péchés des hommes. Cette offense ayant été infinie, il n'y avait qu'un être infini, c'est-à-dire, divin, qui pût donner cette satisfaction. Mais ce même être devait être homme, afin que cette satisfaction fût donnée par l'humanité. Ainsi, la seconde personne de la Trinité se fit homme, et se chargea non-seulement de la coulpe de l'humanité, pour laquelle elle souffrit, afin de satisfaire à la justice et à la colère de Dieu (obéissance passive, satisfaction pénale), mais commença par accomplir à notre place, et par une substitution semblable (*vicario nomine*), tous les com-

mandements de la loi (obéissance active, satisfaction légale). Par cette dernière (*agendo*), il expia notre coulpe; par la première (*patiendo*), il nous affranchit de la peine. On voit clairement que le but de cette théorie est de trouver l'équilibre matériel entre le péché et l'expiation; c'est une espèce de contrat légal passé entre Dieu et son Fils, et dans ce contrat il s'agit essentiellement de sauvegarder ce qu'on pourrait appeler les droits acquis de la justice divine. L'homme est l'objet du contrat et non l'une des parties contractantes. La grande discussion même qui agita le moyen âge, pour savoir si, comme le prétendaient les Thomistes, la valeur du sang de Christ excédait la grandeur de la coulpe (*satisfactio superabundans*), ou si, comme le disaient les Scotistes, c'était la grâce qui lui donnait cette valeur (*satisfactio gratuita*), cette discussion ne change rien à la position de l'homme dans cette affaire.[1]

Il n'y a pas un mot de tout ce calcul de pondération dans les épîtres de Paul. Au contraire, l'idée d'une substitution objective (de Jésus-Christ à la place du pécheur) repose essentiellement sur une substitution d'idées, une substitution logique, telle que nous l'avons déjà signalée ailleurs, et qui exclut de prime abord l'explication toute matérielle et purement juridique d'Anselme et des théologiens orthodoxes protestants. En effet, la mort que le pécheur avait encourue, c'était bien la mort éternelle, soit un châtiment spirituel ou éthique; la mort soufferte par Jésus-Christ, c'était la mort physique, temporaire; en eux-mêmes ces deux faits ne présentent aucune analogie, ne sont pas équivalents et ne peuvent se substituer l'un à l'autre au point de vue d'une justice purement légale. La chose capitale essentielle, indispensable

---

1. J. A. H. Tittmann, *De obedientia Christi ex ap. Pauli sententia*. L., 1810; Const. Tischendorf, *Doctrina P. ap. de vi mortis Christi satisfactoria*. L., 1837.

pour qu'il puisse y avoir substitution, et dont la théorie scolastique n'a pas tenu compte, c'est la foi qui, d'une manière toute mystique et en dehors de toutes les combinaisons dialectiques, transforme la mort physique de Christ en un équivalent de la mort spirituelle du vieil homme. La substitution et avec elle la rédemption, s'accomplissent donc, à vrai dire, parce que et en tant que le vieil homme est mort par la communion mystique avec la mort du Sauveur, et non parce que Dieu, comme un créancier ordinaire, se trouverait satisfait en touchant le montant de ce qui lui était dû, sans s'inquiéter de savoir si c'est le véritable débiteur ou un autre qui le lui a payé. Rien n'est plus éloigné, plus radicalement différent de l'idée de Paul que cette théorie digne du pharisaïsme. Nous le répétons, le pivot de tout le système de l'apôtre, c'est la foi, toujours la foi. Il s'agit si peu, du côté de Dieu, d'un équivalent, d'une considération légale, d'un point de vue juridique, enfin de ce qu'il y a de plus injuste au monde, c'est-à-dire, de la justice comme la comprennent les hommes, que Paul, en parlant de Dieu, lui attribue des qualités ou des motifs (Rom. III. 25. 26 : ἀνοχή, πάρεσις, longanimité, condescendance, oubli, générosité)[1] absolument incompatibles avec l'idée d'une stricte et sévère légalité.

A cette observation nous en ajouterons une autre qui nous fera voir encore la distance qui sépare la véritable et pure théorie apostolique de ce que le scolasticisme des théologiens plus récents y a substitué. L'explication que nous avons dû donner du fait de la régénération montre clairement que la coulpe qui est remise ou pardonnée, est celle contractée antérieurement avant le commencement de la foi et de la vie chrétiennes. Dans le passage Rom. III. 25, où Paul donne une définition du fait, il se sert expressément de la formule

1. Comp. Rom. II. 4; 1 Tim. I. 16.

πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. Il n'est pas, il ne peut pas être question dans cette théorie, de péchés qui suivraient le moment de la régénération. Après ce passage nous n'en avons trouvé que deux dans lesquels il soit question de la rémission (ἄφεσις) des péchés, et dans les deux cas celle-ci est synonyme de l'ἀπολύτρωσις, et par cela même elle doit être expliquée comme dans le premier passage. Ainsi, dans Éph. I. 7 il est question, d'après le contexte, de l'élection éternelle, et la rémission des péchés est rattachée au πλήρωμα τῶν καιρῶν, à l'époque et au fait de la manifestation messianique. Nous nous trouvons donc absolument au point de vue de la théorie la plus abstraite; il n'est pas même parlé de l'application individuelle. L'autre passage, Col. I. 14, n'est qu'un extrait du précédent. D'ailleurs, il a été prouvé plus haut qu'il ne saurait être question de péchés des régénérés; ce serait une inconséquence, une contradiction *in adjecto*, que de parler de rémission de péchés relativement à ces mêmes régénérés, et Paul a soin de protester solennellement contre une pareille inconséquence (Rom. VI. 1, ss.).

Voici une troisième remarque qui n'est pas non plus sans importance. Dieu était libre d'accepter ou de ne pas accepter cette substitution. En sa qualité de juge, il n'avait pas besoin de se la faire imposer, ou plutôt il pouvait la décliner; car, à vrai dire, il n'y a pas, au point de vue juridique, de substitution valable. S'il l'accepte pourtant, il fait voir qu'au fond il veut laisser agir la grâce et ne retenir de la justice que la forme; car il n'est pas possible que la justice soit satisfaite autrement que par la punition du vrai coupable. La rédemption, d'après Paul, n'est donc point un acte de la divine justice, comme elle l'est d'après Anselme, mais un acte de la grâce, comme cela a été expliqué suffisamment au IX.e chapitre.

C'est ici le cas de dire un mot de l'image que Paul emploie Col. II. 14. 15, où la libération de la vieille coulpe est re-

présentée sous la figure d'une créance chirographaire (χειρόγραφον), remise par le moyen de la destruction du titre. Cette destruction se fait en ce que Christ attache à sa croix le document qui me constitue débiteur. L'apôtre n'aurait pas choisi cette allégorie, s'il avait eu à exprimer l'idée d'une dette payée au créancier par un autre que par le vrai débiteur. Christ ne paye pas ici une dette, il détruit un titre. Et lequel? C'est avant tout un titre réellement écrit, c'est la loi qui prononce la peine de mort sur les transgresseurs. Cette loi, Christ l'abroge par le fait de sa mort, parce que cette mort ouvre aux hommes, pour vivre avec Dieu, une autre voie que la voie légale; la rédemption de la servitude sous la loi marche de front avec celle de la coulpe légale, choses naturellement inséparables. La loi étant abrogée par Christ, nous-mêmes étant unis à Christ par la foi (Rom. VII. 4), et par conséquent, libérés du joug de la loi, il ne s'agit plus pour nous de pâtir pour notre passé, mais de porter à l'avenir des fruits pour Dieu.

Nous terminons ce chapitre par une dernière observation, qui ne sera pas la moins importante. Nous avons déjà vu que Paul aime à retrouver dans l'ancienne alliance les images prophétiques de la nouvelle, les types des faits évangéliques. Nous ne serons donc pas étonnés de lui en voir trouver un aussi pour la mort vicaire du Sauveur. L'analogie naturelle y conduisait facilement. Dans un seul passage (Rom. III. 25), où il est question de la libération de l'ancienne coulpe, Christ est appelé ἱλαστήριον. Ce mot peut être expliqué de deux manières. On le combine assez généralement avec le terme employé par les Septante pour désigner le couvercle de l'arche sainte, sur lequel le grand-prêtre jetait quelques gouttes de sang de la victime le jour de la fête de l'expiation. Comme il est fait allusion à cette cérémonie dans l'épître aux Hébreux, on s'est hâté de l'apercevoir aussi en cet endroit, et le patronage de Luther n'a pas peu servi à l'accréditer. Mais alors

Christ serait à la fois, non-seulement le prêtre et la victime, comme nous le présente cette épître, mais aussi le meuble sacré, qui pour les juifs symbolisait la présence de Dieu; en d'autres termes, il serait à la fois celui qui offrait et celui qui recevait le sacrifice expiatoire. Une pareille combinaison a pu sourire à notre ancienne théologie trop préoccupée de retrouver partout des preuves de tous les dogmes, quels qu'ils fussent. Nous ne la croyons pas dans les idées de Paul. Nous aimons mieux prendre ἱλαστήριος comme adjectif qualificatif du mot θυσία, facilement omis; il signifiera une victime propitiatoire, de ἱλάσκεσθαι, se rendre la divinité propice [1]. Christ serait ainsi comparé à une victime, dont la mort sur l'autel a pour but de faire oublier à Dieu ses justes griefs contre les mortels, et de le disposer à leur rendre ses bonnes grâces. Cette explication peut se prévaloir du passage (Éph. V. 2), où il est dit que Christ s'est offert à Dieu comme une προσφορὰ καὶ θυσία, une offrande et victime pour les hommes, et que ce sacrifice a été agréable à Dieu.

On voudra bien observer que cette image ne revient que deux fois dans nos épîtres et comme accidentellement. Il serait bien singulier qu'on voulût en faire la base de toute la théologie, lorsque des explications bien plus complètes et plus lucides sont fréquemment données ailleurs sans image. Le scolasticisme s'est bien vite emparé de cette image, et y a rattaché une série de questions qui, à leur tour, se sont converties en dogmes. On a demandé à qui le sacrifice a été offert? quel en était le but? quelle en était la valeur? et ainsi de suite. Au nom de Paul, nous refusons de répondre à ces questions, et surtout d'en faire le fond même du système. De pareilles comparaisons se présentent en foule à l'esprit, sans que la spéculation doive les presser pour en tirer d'autres conséquences

1. Comp. livre V, chap. X.

dogmatiques que celles que l'auteur peut avoir en vue au moment même où les images lui passent sous les yeux. Paul use de la liberté qu'a tout homme dont la pensée est riche, et dont l'esprit embrasse un vaste horizon, d'établir des rapprochements entre des faits semblables, ou de chercher les harmonies entre les différents ordres de choses. C'est ainsi qu'il compare (1 Cor. V. 7) Christ à l'agneau pascal, et tout le monde sait que l'agneau pascal n'a point affaire avec le péché et l'expiation. En conclura-t-on que la mort de Christ est étrangère à celle-ci? Ira-t-on nier maintenant toute espèce de substitution? Image contre image, l'une vaut l'autre, et avant d'en faire le point de départ d'une théorie théologique, il faut toujours savoir trouver le véritable *tertium comparationis,* le caractère commun aux deux termes qui a fait faire le rapprochement. L'image du sacrifice se rencontre même dans la sphère morale (Rom. XII. 1; Phil. II. 17; IV. 18). Est-ce à dire qu'il y a analogie ou identité entre notre rapport à nous avec l'humanité et celui de Christ? — Nous nous en tiendrons donc, pour l'appréciation de la portée des deux premiers passages, à l'idée générale d'une mort volontaire qui a profité aux hommes en plaisant à Dieu. L'image ne dit rien de plus.

C'est d'ailleurs un fait que dans la théologie de Paul la mort de Christ n'est pas la chose principale, le pivot du système, mais bien la foi de l'homme; et cette foi ne se rapporte pas exclusivement au fait de la mort de Christ, mais encore au fait de sa vie. La sainteté de cette vie, que nous devons nous approprier par la foi, exerce sur notre justification une influence aussi grande (Rom. V. 19) que le sacrifice de la mort.

CHAPITRE XVIII.

De la justification et de la réconciliation.[1]

La *justification* est la déclaration de Dieu, par laquelle la rémission des péchés est accordée à l'homme pécheur en vue de sa foi.

Nous en parlons ici parce qu'elle est la suite, et pour ainsi dire le corollaire de la mort de Christ et de la foi de l'homme. Ce n'est donc point pour nous une notion nouvelle, et nous n'avons plus qu'à exposer par l'analyse la richesse de ce terme qui est le plus fréquent parmi ceux qu'emploie la théologie paulinienne.

Δικαιοῦσθαι (Rom. II. 13), δίκαιον καθίστασθαι (V. 19) veut dire *être déclaré juste* par arrêt du juge suprême. La question de savoir si par là on devient juste en réalité, ou dans quel sens on le devient, cette question ne doit pas être posée. Il suffit de constater d'une part, que la déclaration d'un tel juge est irréfragable, de l'autre qu'il s'agit essentiellement d'une justice attribuée par la grâce. Il n'y a d'ailleurs que Dieu, le juge du monde, qui puisse prononcer un pareil arrêt et faire

---

1. F. W. Dresde, *De vera potestate vocc. δικαιοῦν et δικαιοῦσθαι ex Pauli sententia.* Vit., 1784; in-4.°; H. Eb. Gl. Paulus, *Ueber Rechtschaffenheit vor Gott und Zurechnung derselben nach dem Br. an die Römer, in Hänleins Journal,* VI. VII; J. T. Hemsen, *De δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.* Gœtt., 1826; in-4.°; Jul. F. Winzer, *De vocc. δίκαιος, δικαοσύνη, etc., in ep. ad Romanos.* L., 1831; in-4°; Klaiber, *Die Lehre von der Versühnung und Rechtfertigung.* Tub., 1823; Beck et Steudel, dans *Tübinger ZS.*, 1831, IV; Zimmermann, *De vi atque sensu v. δικαιοσύνη θεοῦ.* Marb., 1833; Kienlen, *De justificatione.* Arg., 1839; Morel, De la justification du pécheur. Genève, 1844; Lœwenguth, Sur la justification par la foi. Strasb., 1847.

cette déclaration ; aussi est-il appelé tout simplement ὁ δικαιῶν (Rom. III. 26 ; IV. 5 ; VIII. 30. 33). L'acte de déclaration lui-même s'appelle δικαίωσις (IV. 25 ; V. 18).

Cette déclaration du juge est censée faite lorsque la vieille coulpe, accumulée pendant la première période de la vie de l'homme, jusqu'au moment de sa régénération, est effacée ou anéantie par le fait que le pécheur s'associe par la foi à la mort rédemptrice et vicaire de Christ ; en d'autres termes, elle a lieu en tant que le vieil homme meurt avec Christ pour ressusciter aussi avec lui comme nouvel homme. Car il faut que le pécheur *meure*, mais Dieu veut bien, dans sa grâce, substituer cette mort mystique qui conduit à la vie, à la mort physique qui conduit à la damnation : ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Rom. VI. 7, coll. III. 24). Ce passage, comme une série d'autres que nous trouverons encore, prouve clairement que le principe de la justification repose essentiellement sur la mort même du pécheur, et non sur une opinion quelconque qu'il pourrait se faire de la mort de Christ.

Il en résulte encore naturellement que la justification, sous le rapport du temps, a lieu simultanément avec la rédemption. Il ne faut pas s'arrêter ici à quelques phrases oratoires qui semblent dire le contraire, par ex. 1 Cor. VI. 11, où la justification est nommée après la sanctification, tandis que 1 Cor. I. 30 le contraire a lieu. Dans ce passage la rédemption est même placée la dernière, ce qui, si on y rattachait une valeur dogmatique, renverserait toute la théorie. Enfin, quand il est parlé (Gal. V. 5) d'une espérance de la justification, cela se rapporte nécessairement à l'homme *in concreto*, qui n'apprend son arrêt que dans l'autre vie, quoique selon la théorie théologique la sentence soit prononcée antérieurement.

La justification se fonde donc, comme nous l'avons vu, sur trois faits également indispensables, la grâce de Dieu, le sang de Christ, la foi de l'homme. Si un seul de ces trois éléments

faisait défaut, la justification n'aurait pas lieu, et par suite le salut serait manqué. Nous insistons sur ce point, parce qu'on n'y a pas toujours fait attention, le vulgaire (et nous rangeons dans cette catégorie un bon nombre de soi-disants théologiens), le vulgaire n'étant que trop enclin à regarder la mort de Christ comme un *opus operatum*, dont le bénéfice est acquis à quiconque est baptisé, ou au moins à tous ceux qui croient au dogme. Nous ferons seulement observer que Paul, quand il parle de la justification, n'a guère l'habitude d'en nommer les trois éléments constitutifs ensemble, il se contente quelquefois d'en signaler un seul. Ainsi il nomme la grâce seule (Tite III. 7), le sang de Christ seul (Rom. V. 9), la foi seule (Rom. III. 28. 30; V. 1; Gal. II. 16; III. 8. 24). Il va sans dire qu'il n'y a aucune différence entre les formules δικαιοῦσθαι πίστει, ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως. On trouve encore πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, Rom. X. 10. L'expression δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ (Gal. II. 17) paraît au contraire embrasser tous les trois éléments, le nom et la personne de Christ rappelant toujours à la fois Dieu et le pécheur entre lesquels il est venu rétablir un rapport heureux. De même la locution opposée, celle d'une justification par les œuvres (Rom. III. 20; Gal. II. 16) ou par la loi (Gal. III. 11; V. 4), rappelle à la fois les trois éléments en question en tant qu'ils sont tous les trois également superflus, si l'homme peut arriver par lui-même, c'est-à-dire par ses actes légaux à conquérir le salut.

Nous continuons notre analyse. Celui qui est ainsi débarrassé de la coulpe de ses péchés est appelé *juste*, δίκαιος, dans le sens théologique du mot (1 Tim. I. 9). Il ne faut pas entendre sous ce terme un homme qui s'abstiendra désormais du péché (ce qui s'exprime par ἅγιος), mais celui dont les péchés antérieurs sont effacés une fois pour toutes. (Nous ne parlons pas ici d'un autre usage du mot dont il a été question ch. XVI). La qualité elle-même qui lui est ainsi attribuée gratuitement,

est nommée une fois δικαίωμα (Rom. V. 16; cf. 18, ce qu'on pourrait envisager comme le passif de δικαίωσις), mais plus fréquemment δικαιοσύνη, la *justice*, opposée naturellement à ἁμαρτία, état de péché, qualité de pécheur, Rom. VI. 13—20. Cette justice, pour la distinguer de tout ce que les hommes ont pu nommer ainsi, est déterminée par l'addition de certaines épithètes: δικαιοσύνη πίστεως (Rom. IV. 11. 13, ou διὰ πίστεως, III. 22, ou ἐκ πίστεως, IX. 30; X. 6, ou ἐπὶ τῇ πίστει, Phil. III. 9), la justice qui s'acquiert par la foi, opposée par cela même à celle qui dérive du caractère extérieur et légal des actes (δικαιοσύνη διὰ νόμου, Gal. II. 21, ou ἐν νόμῳ, Gal. III. 11; V. 4, ou ἐκ νόμου, Rom. X. 5; Gal. III. 21; Phil. III. 9)[1], et surtout δικαιοσύνη ἐκ Θεοῦ (Phil., *l. c.*), ou simplement Θεοῦ, la justice donnée ou reconnue par Dieu, la seule valable aux yeux du Juge suprême (Rom. I. 17; III. 21. 22; X. 3; 2 Cor. V. 21), l'opposé de ἰδία δικαιοσύνη, de celle que l'homme s'attribue à lui-même, que lui reconnaît comme telle.[2]

Pour ne rien omettre de ce qui se rapporte à cette idée de la justification, observons encore qu'elle est, 1.° un don de la grâce divine, comme la rédemption dont elle est la conséquence, δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης (Rom. V. 17); 2.° un acte de substitution, la foi étant *imputée*, λογίζεται, à justice (Rom. III. 4—11; ch. IV, *passim*; Gal. III. 6); 3.° en quelque sorte un acte de Christ, qui est ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν (1 Cor. I. 30), la conséquence étant mise pour la prémisse; enfin, c'est un fait

---

1. Δικαιοσύνη ἐν νόμῳ (Phil. III. 6) n'est pas tout à fait la même chose; le contexte fait voir clairement que c'est l'ensemble des actes accomplis conformément à la loi, plutôt que la qualification morale qui en résulte pour leur auteur.

2. C'est bien à tort que l'on traduit δικαιοσύνη Θεοῦ par *justification*, car ce n'est pas la déclaration de Dieu, c'est la qualité de l'homme que Paul désigne par cette phrase. Il sera toujours facile de reconnaître les passages où cette dernière désigne un attribut de Dieu lui-même, par ex. Rom. III. 5. 25. 26.

indubitable que, selon la théorie, cette justice sera dorénavant la qualité constante du croyant. La rédemption du péché implique la justice; si l'on était obligé de contester celle-ci, il faudrait commencer par nier la première; car celui qui est *libre* du péché ne peut plus être *soumis* qu'à la justice : ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ (Rom. VI. 18; cf. V. 21; VIII. 10).

Avec cette notion de la justice nous sommes déjà arrivés en quelque sorte, et par un côté du moins, au dernier mot de la théologie dogmatique, puisque celle-ci se proposait de reconstituer le rapport légitime entre la justice et la félicité. Le dogme de la justice en Christ est donc tout aussi essentiel dans l'Évangile que le dogme de la foi, par la simple raison qu'au fond c'est la même chose. Voilà aussi pourquoi la nouvelle économie s'appelle tout simplement νόμος δικαιοσύνης (Rom. IX. 31), comme elle est nommée ailleurs νόμος πίστεως, et le ministère apostolique est une διακονία δικαιοσύνης (2 Cor. III. 9).

Nous arrivons au troisième fait que nous avions signalé comme le fruit de l'œuvre de Christ, celui de la réconciliation. Lui aussi ne se sépare des autres que par le point de vue et l'analyse théologique, et nullement par des rapports de temps.

Dans son état naturel, l'homme pécheur est éloigné, séparé de Dieu; il est son ennemi, ἀπηλλοτριωμένος καὶ ἐχθρος τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς (Col. I. 21). C'est là une conséquence naturelle de la tendance de la chair à se soustraire à l'obéissance envers Dieu (Rom. VIII. 7). Mais dans cette position l'homme ne saurait être heureux; la crainte, les angoisses, sont son partage.

Ce rapport se change par le secours de Christ, c'est-à-dire, à la suite de l'union dans laquelle nous entrons avec lui. Le changement qui s'opère ainsi est quelquefois décrit tout sim-

plement comme un rapprochement de notre part, comme une impulsion que Christ nous donne pour nous reconduire vers Dieu (προσαγωγή), et qui, accompagnée d'une confiance pleine d'espoir et de joie (παῤῥησία, πεποίθησις, Éph. III. 12), est un effet direct de l'action du Saint-Esprit (Éph. II. 18) et de la foi (Rom. V. 2).

Ces termes cependant ne nous donnent encore qu'une description populaire de la chose, et ne s'élèvent guère à la hauteur de l'idée théologique elle-même. Mais ils nous font déjà entrevoir celle-ci, et préludent, pour ainsi dire, à la définition scientifique que nous avons à donner de ce que Paul appelle la *réconciliation,* καταλλαγή. Dieu, dit-il, s'est réconcilié le monde en Christ, en ne point imputant aux hommes leurs péchés : Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν (2 Cor. V. 19). De cette proposition nous dériverons les caractères suivants de la réconciliation.

C'est Dieu qui réconcilie les hommes, qui les fait venir vers lui; on ne doit pas dire qu'il se réconcilie avec eux, car il ne se fait aucun changement dans ses dispositions (v. 18, voyez surtout Col. I. 20; εὐδόκησεν ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα διὰ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν (θεόν). Ainsi on trouvera bien le mot καταλλαγὴ κόσμου, Rom. XI. 15, mais jamais καταλλαγὴ θεοῦ).

L'homme est passif dans l'acte de la réconciliation; il la reçoit, λαμβάνει, καταλλάσσεται (Rom. V. 10. 11).

La condition, ou si l'on veut, l'essence de la réconciliation, c'est naturellement, de notre côté, la cessation de l'inimitié, ou en d'autres termes, la mort de celui qui avait été l'ennemi de Dieu, la naissance d'un nouvel homme; c'est, du côté de Dieu, l'oubli ou la non-imputation de la coulpe antérieurement contractée, ou en termes populaires, la victoire de la grâce sur la justice. Or, comme ce changement a lieu à la suite de la médiation de Christ, nous retrouvons ici toute la série des

locutions que nous avons déjà rencontrées dans les chapitres précédents, διὰ Χριστοῦ (2 Cor. V. 18), ἐν Χριστῷ (v. 19), διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ (Rom. V. 10; Col. I. 22), et qu'il est superflu d'expliquer de nouveau.

La réconciliation est donc un élément tout aussi essentiel dans l'œuvre du salut que la rédemption et la justification, ou pour mieux dire, c'est le même fait considéré sous un autre point de vue. La prédication évangélique pourra être appelée tout simplement λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. V. 19), le ministère apostolique, διακονία τῆς κατ. (v. 18), sans que ces termes soient trop incomplets.

Il résulte de tout ce qui précède que le mot de *réconciliation* est au fond mal choisi, du moins en tant qu'il rappelle ce qui a lieu entre les hommes dans de pareilles circonstances, où il se fait un changement dans les dispositions réciproques des deux parties. La καταλλαγή de la théologie paulinienne, n'est point une réconciliation mutuelle, mais simplement un retour de l'homme vers Dieu. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand il s'agit d'apprécier la portée du terme de μεσίτης, *médiateur,* appliqué une seule fois (1 Tim. II. 5) à la personne de Christ, et devenu très-usité dans le langage de la théologie ecclésiastique. Ce serait une idée toute fausse que d'en déduire la nécessité de l'intervention d'un tiers pour faire faire en quelque sorte des concessions mutuelles aux deux parties, ainsi que cela a lieu dans les médiations humaines. Et c'est pourtant ainsi que les théologiens l'ont assez souvent compris [1]. L'intervention de Christ était nécessaire sans doute,

---

1. C'est un peu dans ce sens qu'il est question du médiateur d'une alliance, formule qui appartient à l'épître aux Hébreux. Paul ne l'emploie qu'en parlant de Moïse, Gal. III. 19. Dans le 20.e verset (qui passe pour être le plus difficile du Nouveau-Testament tout entier, vu qu'il en existe 300 interprétations différentes), il paraît même dire qu'un médiateur suppose toujours deux parties contractantes, en d'autres termes une convention légale, synallagmatique, ce qui était le cas

non pour disposer Dieu à accueillir les hommes, mais uniquement pour disposer les hommes à retourner vers Dieu qu'ils avaient abandonné, et à se mettre dans une condition telle que Dieu, qui n'avait point changé à leur égard, pût les recevoir de nouveau. Voilà pourquoi Christ aussi est appelé le réconciliateur (Éph. II. 16).[1]

La réconciliation accomplie, l'homme se trouve dans un nouveau rapport avec Dieu. Cet état, en opposition avec ce qui a précédé, est appelé la paix : δικαιωθέντες ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν (Rom. V. 1). Dans ce passage la paix est représentée comme la conséquence de la justification; ailleurs (VIII. 6), comme celle de la communication de l'esprit; mais nous savons déjà que cela ne constitue pas de véritable différence, tous ces faits étant simultanés et intimement liés entre eux.

Quant au mot εἰρήνη lui-même, nous sommes naturellement conduits à y attacher le sens de paix, dans l'acception ordinaire de ce terme, par le fait même de l'antithèse qu'il forme avec ἔχθρα (cp. 1 Thess. V. 3). Cependant il sera facile de voir que l'expression française n'en épuise pas la valeur, et

---

pour l'ancienne alliance, mais non pour la nouvelle, où Dieu seul (εἷς) intervient, parce qu'elle repose sur sa grâce, sa miséricorde toute gratuite, et non sur des obligations ou prestations légales.

1. Nous devons nous arrêter un instant à 2 Cor. V. 20. Paul y dit à l'impératif : καταλλάγητε τῷ θεῷ! On pourrait en conclure que la réconciliation est purement et simplement le fait des hommes, et que l'auteur, qui pourtant parle ici à des personnes chrétiennes depuis longtemps et censées réconciliées, oublie pour le moment la théorie et parle dans le sens de l'expérience commune, comme nous le lui avons vu faire ailleurs. Cependant on pourrait peut-être l'expliquer autrement : l'épître entière est une apologie du ministère évangélique. Or, nous avons déjà fait remarquer que la prédication évangélique s'appelle la parole de réconciliation; l'exclamation impérative du 20.e verset est donc simplement la forme concrète de cette prédication, et est censée adressée ici non aux membres de l'Église, mais au monde en général.

qu'elle ne suffira que dans un très-petit nombre de passages, par exemple Éph. VI. 15, où l'Évangile est nommé εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης, ce qui doit être parfaitement synonyme de λόγος τῆς καταλλαγῆς. Dans la plupart des cas il en sera autrement. Ainsi l'apôtre souhaite εἰρήνην à ses lecteurs dans toutes les formules de salutation par lesquelles il commence ses lettres, et ici c'est très-certainement l'équivalent du mot hébreu שלום [1], usité dans les mêmes circonstances, et qui comprend toute espèce de bien-être. Il va sans dire que dans la bouche d'un ministre de Christ il s'agit moins du bien-être matériel que du bien spirituel; toujours est-il que l'addition du mot ἀπὸ θεοῦ, etc., fait voir clairement qu'il s'agit d'une bénédiction céleste, et non d'une disposition subjective de l'homme. Nous ferons la même remarque sur les formules qui terminent les épîtres aux Galates (VI. 16), aux Éphésiens (VI. 23), la seconde aux Thessaloniciens (III. 16).

Il peut y avoir de l'incertitude à l'égard de la phrase ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης qui se rencontre vers la fin de plusieurs épîtres dans l'expression des souhaits de l'auteur (Rom. XV. 33; XVI. 20; 2 Cor. XIII. 11; Phil. IV. 9; 1 Thess. V. 23; 2 Thess. III. 16; cf. Hébr. XIII. 20). On pourrait traduire : Le Dieu, de la part de qui vient tout véritable bonheur et salut, ou bien, le Dieu qui veut que tous les hommes soient frères (Éph. II. 14 ss.), ou encore, le Dieu qui verse un bienheureux contentement dans le cœur des siens, l'effet naturel de la conscience de notre réconciliation avec Dieu. Si l'on veut accepter cette dernière interprétation, la phrase appartient essentiellement à notre chapitre actuel. Elle semble se justifier, surtout par

---

1. Cela résulte encore du texte de plusieurs citations de l'Ancien-Testament, Rom. III. 17; X. 15, et de certaines phrases qui en reproduisent le langage, comme 1 Cor. XVI. 11. Voyez d'ailleurs Rom. I. 7; 1 Cor. I. 3, etc., et les salutations des épîtres de Pierre, de Jude, de la 2.e de Jean et de l'Apocalypse.

Phil. IV. 7; cp. Rom. XV. 13, où la *paix de Dieu* est représentée comme un bien inappréciable, et comme conservant les cœurs en Christ.[1]

C'est ici que nous pouvons encore parler d'un autre sentiment fréquemment signalé comme celui du croyant uni à Dieu par Christ. C'est la joie, χαρὰ, cette sérénité de l'âme qui la préserve de tout découragement dans l'adversité, lui fait affronter le danger et la tentation, la met au-dessus de tous les déboires de la vie journalière, et lui tient lieu surabondamment de tous les plaisirs du monde (Rom. XII. 12; XIV. 17; XV. 13; Gal. V. 22; Phil. I. 25; 1 Thess. I. 6).

CHAPITRE XIX.

De l'Église.

Voilà ce que Paul a pensé et dit sur la première sphère de la vie du chrétien, celle qui se renferme dans l'individu ou plutôt qui embrasse ses rapports directs avec Dieu et le Christ. Le centre de cette sphère était l'idée de la foi, c'est-à-dire la connaissance des desseins de Dieu concernant le salut de l'homme et l'appropriation individuelle de ce salut au moyen de l'union mystique avec le Sauveur.

Nous entrons maintenant dans une seconde sphère, dans laquelle le chrétien ne se trouve plus seul en face de Dieu et

---

1. Dans Col. III. 15 il y a une faute dans le texte. Il faut lire avec les manuscrits εἰρήνη Χριστοῦ et non Θεοῦ, et l'entendre simplement de l'union fraternelle des chrétiens, conséquence de leur union à tous avec Christ.

de sa grâce, mais en communauté avec ceux de ses semblables qu'un rapport analogue avec la révélation, son auteur et son organe a rapprochés de lui et a placés dans une condition égale. Ici le croyant se sent immédiatement comme élevé à une position plus éminente, à un niveau supérieur à celui qu'il occupait auparavant. Car jusqu'ici, tout ce qui lui était demandé, se réduisait à ce qu'on pourrait appeler une activité négative, c'est-à-dire il s'agissait pour lui de se soumettre, de s'abandonner à l'action de Dieu, d'obéir à une impulsion venue du dehors, d'accepter ce qui lui était offert, de ne pas résister à une force bienfaisante mais étrangère. Maintenant il doit devenir véritablement actif lui-même, il doit essayer ses propres forces, il doit exercer à son tour une influence sur ce qui l'entoure. Dieu l'invite à prendre sa part de la grande œuvre qu'il médite, à travailler à l'avancement du but de Dieu comme si c'était le sien propre.

Tout ce que Paul nous apprendra sur cette seconde sphère, ses devoirs et ses moyens, se résume dans la notion et dans le terme d'*Amour*[1], ἀγάπη, lequel est donc corrélatif de la notion et du terme de Foi.

Nous ferons de suite observer que ce chapitre est beaucoup plus simple, beaucoup moins riche d'idées que le précédent, en partie parce qu'il est moins étroitement lié au mysticisme de la théorie paulinienne, en partie aussi parce qu'il ne contient que l'application pratique de principes déjà formulés et

---

1. Nous préférons cette expression à celle de *charité* consacrée par l'usage, par la simple raison qu'elle est plus juste. De ἀγάπη (radicalement différent de ἔρως) on forme le verbe ἀγαπᾶν, de *charité* on ne peut pas former de verbe, car *chérir* ne sert nulle part au langage religieux. Si le mot *amour* a encore un autre sens que personne ne confondra avec le nôtre, le mot *charité* en a aussi un qui n'est que trop souvent confondu avec le véritable. L'apôtre craint si peu qu'on ne se méprenne sur le sens de ce mot, qu'il n'ajoute qu'une seule fois (Rom. XV. 30) une épithète qui en circonscrive la portée à la sphère spirituelle.

expliqués. Il sera facile d'ailleurs de remarquer que nous rencontrons ici beaucoup moins de choses appartenant en propre à notre apôtre; ce qui donnera aux idées à exposer leur couleur individuelle, c'est moins leur source ou leur origine que leur liaison avec celles que nous avons précédemment reconnues pour avoir cette couleur par elles-mêmes. Nous ajouterons, pour mettre davantage en relief cette circonstance, que la théorie de l'amour chrétien ne s'édifie pas chez Paul, comme celle de la foi, sur une expérience intérieure toute particulière et subjective, mais qu'elle est un essai de construire scientifiquement et sur la base des résultats de cette expérience, deux faits donnés, l'un par l'histoire, l'autre par la conscience morale, nous voulons dire l'*Église* et le *devoir.*

Pour entrer en matière, nous poserons d'abord quelques notions générales. Nous n'avons point trouvé chez notre apôtre ce que l'on pourrait appeler une définition logique de l'amour. Cependant il résulte de nombreux passages, parmi lesquels nous citerons seulement le beau panégyrique 1 Cor. XIII., qu'il l'envisage comme la disposition qui est la source nécessaire de toute activité chrétienne, ainsi que la foi est la base de toute pensée chrétienne. Là où il manquerait, l'élément chrétien manquerait aussi. La foi, la science n'auraient plus de prix; la parole serait un son sans but et sans signification; l'activité serait sans profit, et si elle voulait s'appeler un sacrifice, elle serait un mensonge (*l. c.,* v. 1—3). Lui seul fait le bien, autant du moins qu'il peut dépendre de nous de le faire (1 Cor. VIII. 1). Et de même qu'il est la base et la racine de toute activité chrétienne, il est aussi la clef de voûte, le couronnement de tout sentiment chrétien: ἐπὶ πᾶσιν ἡ ἀγάπη ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col. III. 14).

C'est pour cela que nous trouvons ici, comme dans l'enseignement de Jésus lui-même, toute la partie morale de la loi résumée ou comprise dans le commandement de l'amour;

ou plutôt l'apôtre déclare que la loi tout entière s'accomplit dans ce commandement unique et culminant (Gal. V. 14; Rom. XIII. 8 ss.; πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη).

Un fait très-essentiel, c'est la liaison intime qui existe entre l'amour et la foi, ἀγάπη μετὰ πίστεως, formule fréquente et s'offrant comme d'elle-même pour désigner les dispositions chrétiennes dans leur parfait ensemble. (Voyez Éph. VI. 23; 1 Thess. III. 6; V. 8; 1 Tim. I. 14; 2 Tim. I. 13, etc.). En examinant la chose de plus près, nous verrons l'amour dérivé de la foi (1 Tim. I. 5), cette dernière étant nécessairement la source de tout bien véritable. D'un autre côté, la foi, qui doit ou peut avoir une valeur, est une foi efficace par l'amour, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. V. 6. La foi, séparée de l'amour, ne serait pas la foi; l'amour, séparé de la foi, ne serait pas l'amour, ou plutôt l'un et l'autre seraient une contradiction *in adjecto*. Ainsi, lorsqu'il est question d'une activité de la foi (ἔργον πίστεως, 1 Thess. I. 3; 2 Thess. I. 11), c'est de l'amour que l'apôtre veut parler, de l'amour qui est le produit fécond de la foi et dont les manifestations sont ce qu'on appelle les bonnes œuvres (ἔργα ἀγαθά, καλά, κόπος τῆς ἀγάπης, 1 Thess. I. 3).

L'amour du chrétien se montre essentiellement par son activité dévouée aux intérêts de ses semblables, les hommes seuls pouvant en avoir besoin, et jamais Dieu. Cependant, considéré comme disposition de l'âme, comme force motrice, comme l'un des éléments mêmes de la vie chrétienne, l'amour a une sphère beaucoup plus étendue et prête son appui, nous dirions volontiers sa couleur, à toutes les tendances qui peuvent se manifester dans la vie intérieure. Aimer Dieu (Rom. VIII. 28), aimer Christ (Éph. VI. 24), c'est pour le chrétien une chose tout aussi naturelle qu'aimer son prochain (1 Thess. III. 12; IV. 9). On peut même, en examinant la chose à fond, regarder l'amour pour Dieu comme la source de toutes les

manifestations analogues (1 Cor. VIII. 3), parce que dans ce rapport, aimer et croire, c'est bien la même chose.

Relativement aux hommes, le système ne fait point, en thèse générale, de distinction entre eux, quand il parle d'amour. La charité chrétienne est universelle (Rom. XII. 17. 18), même au point de rendre le bien pour le mal. Le motif d'un pareil amour, sans restriction, c'est pour le chrétien l'idée que Dieu, de son côté, aime aussi toutes ses créatures (1 Tim. II. 4; IV. 10). Dans cette extension, l'amour peut toujours se manifester dans la prière d'intercession (1 Tim. II. 1). Mais la force humaine ayant des bornes, il faudra toujours, pour qu'elle ne se dépense pas inutilement, qu'elle restreigne sa sphère d'action; la grandeur de l'effet produit sera en raison de la justesse de proportion entre la puissance du mobile et le cercle d'activité ou, en d'autres termes, entre le but et les moyens. Voilà pourquoi l'apôtre déjà recommande aux fidèles de s'adresser avec leur amour et leurs efforts de préférence aux membres de la communauté (Gal. VI. 10; cf. Éph. I. 15; Col. I. 4; 2 Thess. I. 3); non qu'il entende exclure les autres hommes, mais parce qu'il sait que le cercle s'étendra de plus en plus, à mesure que la force croîtra par l'exercice (1 Thess. V. 15).

Voilà pour les notions générales et préliminaires [1]. En passant maintenant à l'examen plus approfondi de cette seconde sphère de la vie chrétienne, nous distinguerons encore la part d'action que nos épîtres assignent à chacune des trois personnes qui interviennent dans l'œuvre régénératrice de l'hu-

---

1. Il y a des passages où l'ἀγάπη est considérée non comme une disposition d'une portée générale, mais comme l'une des nombreuses manifestations spéciales de la vie chrétienne, comme une vertu entre plusieurs autres (Gal. V. 22, etc.). Réservons pour ce cas le terme de charité, et la difficulté, s'il y en avait, sera levée.

manité, mais nous suivrons ici un ordre différent de celui que le système nous traça pour l'analyse de la première sphère. L'activité de l'homme devant se produire sur un terrain préparé pour elle ou dans une forme appropriée aux buts de Dieu, c'est de cette forme ou de ce terrain qu'il doit être parlé d'abord. Or, cette forme ou ce terrain, c'est l'Église fondée par Christ. L'acte de Christ, et ce qui en est résulté, nous occupera donc en premier lieu. Nous examinerons ensuite les secours que Dieu prête à l'homme dans cette occasion spéciale, et nous terminerons par la considération du service ou du travail de l'homme lui-même.

L'ensemble ou la totalité de ceux qui sont appelés et parvenus au salut en Christ s'appelle la communauté ou l'Église, ἡ ἐκκλησία[1]. Ce mot avait, chez les Grecs, une signification politique et désignait une assemblée délibérante. Les chrétiens qui commencèrent à le préférer au mot de συναγωγή, lorsque leur séparation d'avec les juifs devenait plus prononcée, durent y joindre une qualification pour lui assurer sa valeur nouvelle et essentiellement religieuse, ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, 1 Cor. XV. 9, τοῦ Χριστοῦ, Act. XX. 28, etc.

Cependant, ce terme n'est pas toujours employé dans le même sens; et dans les écrits de Paul en particulier nous distinguons aisément trois acceptions différentes. Dans le principe c'est, comme nous venons de le faire voir par l'usage des classiques, l'assemblée elle-même *in concreto,* c'est-à-dire, la totalité des personnes réunies dans un certain lieu et dans un moment donné (1 Cor. XI. 18, ch. XIV, *passim*). Ensuite il désigne l'universalité des fidèles habitant la même ville et pouvant donc être censés se réunir habituellement entre eux dans un but d'édification commune; c'est ce que nous appe-

1. G. B. Ménard, Idée biblique de l'Église. Mont., 1848.

lons une église locale, un troupeau, une communauté, *eine Gemeinde*, dans un sens restreint. Cette seconde signification revient le plus fréquemment dans les écrits de l'apôtre Paul, et il est tout à fait inutile d'énumérer des passages à l'appui[1]. Enfin, il y a le sens idéal dans lequel ce même mot désigne la totalité des croyants, sans égard à leur demeure, ou à la possibilité de se réunir localement; c'est ce que nous appelons l'Église, *die Kirche*, dans le sens le plus large (1 Cor. VI. 4; X. 32; XII. 28; Éph. I. 22; III. 10. 21; V. 23—32; Gal. I. 13, etc.). Peut-être l'étymologie est-elle pour quelque chose dans cette extension de la notion primitive; ce serait alors l'ensemble de ceux qui auraient été séparés du monde par un appel spécial (ἐκ-καλεῖν); cependant nous n'avons pas besoin de recourir à un pareil expédient pour comprendre une transition métonymique si naturelle.

De tous les attributs de l'Église, celui que Paul mentionne avec le plus de force et qui doit ici nous occuper tout d'abord, c'est son unité. Il en est question relativement à la source d'où découlent ses forces vitales, au but vers lequel elle doit tendre et à l'esprit qui l'anime : Ἓν σῶμα, ἓν πνεῦμα, μία ἐλπὶς, εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεός καὶ πατὴρ πάντων, Éph. IV. 4—6. Dans ce passage, si généralement connu, on voit tout de suite que les différentes notions que l'apôtre passe en revue, ne se suivent point dans un ordre logique, l'apôtre étant surtout dominé par le besoin de faire ressortir l'idée de cette unité dont nous parlions tout à l'heure. Il est d'ailleurs inutile de chercher à rétablir ici cet ordre; il se produit naturellement par notre exposé. Plusieurs des notions qui sont énumérées dans le passage

1. Voy. les formules de salutation, les endroits où il est question d'églises au pluriel, 1 Cor. VII. 17; XI. 16, etc., les nombreux passages où il s'y ajoute un nom de lieu, etc.

cité ont déjà été l'objet de notre examen; d'autres le seront dans ce chapitre même.

L'idée de l'unité de l'Église repose d'abord sur celle de l'unité de son fondateur. Christ, on le sait, ne l'est pas simplement dans le sens historique, lequel n'implique point par lui-même l'exclusion de toute pluralité de collaborateurs; il l'est essentiellement dans le sens théologique et par des actes qu'il n'appartenait qu'à lui seul de consommer. C'est en vue de ces actes et de leurs effets, dont nous avons déjà suffisamment parlé, qu'il porte le nom de Seigneur, κύριος[1], nom qui lui est donné plus fréquemment que tout autre et qui ne doit jamais être séparé de la notion de l'Église. Il est Fils de Dieu par lui-même et indépendamment de tout rapport historique; il est le Seigneur pour les croyants et en tant qu'il y en a. Les incrédules seuls le rejettent en cette qualité et lui refusent ce titre (ἀρνοῦνται, 2 Tim. II. 12).

L'idée de l'unité de l'Église nous rappelle ensuite qu'avant l'apparition de Jésus-Christ l'humanité était divisée en deux parties hostiles l'une à l'autre, séparées comme qui dirait par un mur mitoyen (μεσότοιχον), c'est-à-dire, par la loi qui assignait à chacune des deux une place différente par rapport à Dieu, et par suite une autre destinée à venir. La loi ayant perdu son caractère de nécessité, la mort de Christ ayant fourni à tous les hommes indistinctement un moyen commun de justification et de salut, la séparation a dû cesser, le mur est tombé (Éph. II. 14—16), la paix et la réconciliation ont pu s'interposer entre les hommes des deux côtés, comme elles le firent entre eux et Dieu. En général, toutes les distinctions entre les mortels, distinctions de nationalité, de

1. Nous ne citons aucun passage ici; il y en a près de trois cents dans les épitres de Paul, et ce sont bien elles qui ont le plus contribué à populariser l'usage de ce nom.

position sociale, de sexe[1], disparaissent dès que l'union avec Christ est consommée, le nouveau rapport absorbant tous les rapports anciens (Gal. III. 28; Col. III. 11; 1 Cor. VII. 19; XII. 13). Les juifs et les gentils avaient été ennemis; les chrétiens se reconnaissent comme frères, sans distinction d'origine. Ce nom de frères, ἀδελφοὶ, est celui qu'ils emploient de préférence pour se désigner les uns les autres et pour faire ressortir ce qui les distingue des autres hommes[2]; il rappelle aussi la nouvelle parenté spirituelle qui les unit à Dieu et à Christ, et dont les liens se forment en même temps que ceux de la première. Christ devient ainsi l'aîné de beaucoup de frères qui, par lui, sont fils de Dieu (Rom. VIII. 29).

S'il y a eu autrefois deux peuples, séparés et ennemis l'un de l'autre, il n'y en a plus qu'un seul aujourd'hui, un peuple de Christ (Tit. II. 14), qu'il a conquis au prix de son sang, ou un peuple de Dieu auquel ce nom revient dans un sens bien plus éminent qu'à celui qui le portait anciennement d'après les lois et les rapports d'une filiation charnelle (1 Cor. X. 18). Ce sera un 'Ισραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. VI. 16; cf. Rom. IX. 6), des enfants selon la promesse, τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (Rom. IX. 8).

Cependant, cette manière de désigner ou de relever l'idée de l'unité de l'Église ne paraît pas encore assez expressive à l'apôtre. Il y en a une autre qu'il affectionne davantage et qui

---

1. Ce que Paul dit sur la position inférieure de la femme (1 Tim. II. 9 ss.; 1 Cor. XI. 2 ss.; Éph. V. 22 ss., etc.), ne regarde pas le rapport religieux dont nous parlons ici. Nous profiterons de cette occasion pour faire remarquer combien l'apôtre, dans un siècle très-arriéré sous ce rapport, a su concilier les droits imprescriptibles de la nature spirituelle avec les devoirs non moins sacrés de la destination sociale des deux sexes. La philosophie pourra émettre des doutes sur la validité des arguments, quelquefois singuliers, que fournit à cet effet à Paul sa dialectique judaïque; elle n'en souscrira pas moins à ses conclusions.

2. Ἀδελφὸν ὀνομάζεσθαι, être chrétien, 1 Cor. V. 11.

peint, en effet, la chose par une image des plus vivantes. Il parle d'un corps organique, dont tous les membres, quoique différant entre eux relativement à leurs fonctions, à la beauté de leur forme, à la place qu'ils occupent, sont tous importants pour la conservation et la vie de l'organisme, et doivent contribuer, chacun pour sa part, à en hâter le développement (1 Cor. XII. 12—27; cf. Rom. XII. 4 ss.; Éph. I. 23[1]; IV. 12—16; V. 23. 30; Col. I. 18. 24; II. 19; III. 15). L'allégorie devait conduire à désigner Christ comme *le chef* (dans l'ancienne acception du mot, κεφαλή) de ce corps, et à insister sur ce qu'un seul et même esprit anime ce dernier.

Cette antithèse du peuple de Christ et de l'ancien peuple de Dieu, le peuple d'Israël κατὰ σάρκα, pourrait faire naître l'idée d'une séparation absolue des deux périodes de l'histoire de la religion, d'un abîme entre les deux économies. Il n'en est rien cependant. Elles sont reliées par les promesses de Dieu (ἐπαγγελίαι, 2 Cor. I. 20; Rom. III. 1 ss.; XV. 8; Gal. III. 8. 16 ss.), promesses en partie formulées en termes directs et explicites, en partie renfermées dans le caractère prophétique et typique de la première période. Ainsi, Dieu avait fait une alliance avec Israël et avait distingué par là cette nation entre toutes les autres (Rom. IX. 4). C'était une alliance basée sur des promesses et les garantissant (Éph. II. 12), et offrant ainsi la perspective d'une nouvelle alliance, καινὴ διαθήκη (2 Cor. III. 6), laquelle, accomplie par la dispensation chrétienne, se distingue de la précédente par un sceau

---

1. En tant que corps, l'Église n'a pas seulement Christ pour chef, mais elle est encore, d'après une autre figure, *remplie* de lui comme de son principe spirituel; Christ est l'âme de l'Église, l'Église est la *plénitude* (πλήρωμα), c'est-à-dire le vase pleinement rempli par celui qui doit pénétrer tout de son essence. Et comme, après tout, Christ ne donne rien au monde qui ne vienne de Dieu, l'Église, au point de vue idéal, sera encore remplie de manière à être la plénitude de Dieu (πλήρωμα τοῦ θεοῦ, Éph. III. 19).

ou cachet particulier, qui n'est plus la lettre, mais l'esprit. Voilà encore pourquoi l'apôtre répète si souvent que cet esprit a été promis (Gal. III. 14; Éph. I. 13, etc.).

Cette nouvelle alliance, l'alliance de la rédemption et de la réconciliation, l'alliance fondée sur l'abrogation de la loi, l'alliance des croyants, enfin, nous rappelle, par toutes ces désignations qui la caractérisent, le fait de la mort de Christ par laquelle toutes ces choses ont été opérées; elle est donc scellée du sang de Christ comme l'ancienne alliance l'avait été par le sang des victimes (1 Cor. XI. 25). Aussi, le rapport entre Christ et son Église est-il tout aussi intime que celui de l'époux et de l'épouse; elle est comme qui dirait de sa chair et de ses os; aucun rapport mondain ne saurait prévaloir sur celui-ci. L'institution primitive du mariage même en est une figure prophétique (μυστήριον), Éph. V. 29 ss.

Le symbole de cette alliance, c'est la Cène, κυριακὸν δεῖπνον (1 Cor. XI. 20)[1]. C'est un repas commun, auquel viennent prendre part tous les frères, à frais communs, et à l'issue duquel, d'après la recommandation du Seigneur, le pain est rompu et distribué entre tous, le calice présenté à tous, et l'on répète les paroles mêmes que Jésus avait adressées à ses disciples, lors de son dernier repas et dans des circonstances analogues (v. 24. 25). Le pain et le vin et les paroles qui en accompagnent la distribution, présentent ainsi une double application, un double sens symbolique, sans parler de la commémoration de la personne du Sauveur, qui est aussi un but de cette institution (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν,

1. *Der paulinische Lehrbegriff vom heiligen Abendmahl, ein theologischer Versuch.* Francf., 1779; Pott, *De sacra cœna ad 1 Cor. XI.* Gœtt., 1835; Rodatz, *Exeg. dogm. Versuch über* 1 Cor. X. 16—21, dans *Zeitschrift für luth. Theol.*, 1844, I. II.

l. c.). La participation de tous au même pain signifie la fraternité de tous ceux qui appartiennent au même corps, à l'Église (εἷς ἄρτος ἓν σῶμα, 1 Cor. X. 17). La participation de tous au même calice signifie la part égale qu'ils ont tous au sang de Christ (v. 16), c'est-à-dire à tout ce qui a été obtenu pour les croyants au prix de ce sang[1]. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter ici à prouver que ces explications, si faciles à constater par les textes, ne favorisent guère l'interprétation matérielle des paroles sacramentelles, qui a prévalu dans une grande partie des systèmes anciens et modernes. Nous nous contenterons de faire remarquer : 1.° que les paroles de l'institution, telles qu'elles sont rapportées par Paul, sont formulées d'une manière moins favorable à l'interprétation matérielle que dans les Évangiles ; on serait presque tenté de dire qu'elles le sont à dessein[2] ; 2.° que Paul y ajoute expressément (lui seul, avec Luc) l'idée d'un but commémoratif ; enfin 3.° qu'il donne à chacune des deux espèces une signification symbolique différente.

Il convient aussi de revenir ici sur le rite du baptême. Nous avons vu que Paul le représente essentiellement comme le symbole de la régénération, mais comme il se répétait pour tous les membres de l'Église, il s'ensuit naturellement qu'il devait aussi servir de rite d'initiation. On baptisait εἰς Χριστόν (Rom. VI. 3 ; Gal. III. 27), εἰς ὄνομα Χριστοῦ (1 Cor. I. 13. 15). Cette formule pouvait généralement être comprise de la profession de foi qui devait accompagner le

---

1. Si le mot ποτίζεσθαι, 1 Cor. XII. 13, pouvait être rapporté avec une entière certitude au calice de la Sainte-Cène, nous y trouverions une troisième signification symbolique de ce rite. Il représenterait encore la communication du Saint-Esprit, comme seul et unique esprit de l'Église.

2. On n'a qu'à comparer ces deux formules : 1.° Buvez dans ce calice : ceci est mon sang, etc., Matth. XXVI. 28 ; 2.° Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang ; faites ceci, etc., 1 Cor. XI. 25 ; comp. Luc XXII. 20.

baptême. Mais dans la bouche de Paul (quoiqu'il ne s'explique pas à ce sujet si l'on ne veut rappeler Rom. VI.), elle nous ramène sans doute au sens mystique, qui est au fond de tout son système et auquel nous revenons ici bien naturellement par l'idée du corps de Christ et de ses membres. C'est ainsi qu'il dit (1 Cor. XII. 13) : ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, phrase qui nous fait voir jusqu'à quel point le côté matériel des choses est sacrifié par lui à l'idée spirituelle, qui est partout la chose principale : en effet, on dirait que le baptême de l'esprit a complétement pris la place du baptême de l'eau.

C'est dans cette église ou communauté et pour elle que le chrétien doit travailler, que son amour doit se traduire en actions. Mais ici encore il n'est point abandonné à ses propres forces. Dieu est constamment près de lui pour le soutenir, et de même que précédemment il lui a donné les dispositions générales qui le portent à cette activité, de même il lui départit maintenant les qualités et les capacités spéciales qu'il fera servir à l'avancement du but que Dieu a en vue.

L'Évangile déjà avait parlé de ces qualités spéciales sous l'image des talents confiés aux serviteurs du roi et que ceux-ci avaient dû faire valoir pour augmenter le capital commun. Cette image a été si bien comprise que les langues modernes emploient généralement et jusque dans le sens profane ce mot de talents pour désigner les capacités particulières qui ornent l'esprit humain et distinguent les individus les uns des autres. L'apôtre Paul ne se sert pas de cette expression, mais le fond de l'idée se retrouve chez lui très-fréquemment. Il considère les facultés qui rendent l'individu propre à servir la cause de Dieu et de l'Église, comme autant de dons de la grâce divine (χαρίσματα), lesquels, malgré la variété de leur forme et de leur application dans la vie pratique, sont autant

de manifestations du même don unique et universel de l'esprit de Dieu, qui forme le caractère distinctif du chrétien. Διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον (1 Cor. XII. 4. 7).[1]

Nous ferons remarquer d'abord que les termes qui signalent cette dispensation varient dans la forme, sans rien changer à l'idée fondamentale. Proprement c'est Dieu qui communique les charismes (1 Cor. VII. 7; XII. 6. 18. 24; Éph. III. 7; 2 Tim. I. 6); il les donne ἐν τῷ πνεύματι, dans et avec l'esprit, comme des manifestations spéciales de celui-ci, ou διὰ τοῦ πνεύματος, par l'esprit, comme produites par lui, ou enfin κατὰ τὸ πνεῦμα (1 Cor. XII. 8. 9; cp. κατὰ τὴν χάριν, Rom. XII. 6), dans la mesure de sa force et de son action. On dira tout aussi bien que l'esprit lui-même communique ces dons (1 Cor. XII. 11); ou le Christ (Éph. IV. 7), dont la personne est également inséparable de tout ce qui se fait dans et pour l'Église. Si à cette occasion il est question, en apparence, d'une répartition purement arbitraire entre les membres de la communauté, cela doit exprimer l'idée que celui qui se trouve en possession de l'un ou l'autre de ces dons, ne doit pas s'en prévaloir comme d'un mérite propre, car il est aussi question d'une communication de ces dons d'un membre à l'autre (Rom. I. 11), en quelque sorte d'une espèce d'échange par lequel chacun obtiendrait le don de l'autre, sans perdre le sien; de plus, le possesseur peut avoir soin de ses dons, les cultiver et les perfectionner (1 Tim. IV. 14; 2 Tim. I. 6).

---

1. Voy. sur cette matière un article insérée dans la *Revue de théologie*, tom. III. p. 65, sous le titre spécial de la *Glossolalie;* Kurzmann, *Narratio critica de interpretatione locorum N. T. in quibus donorum Sp. S. mentio fit.* Gœtt., 1793; Schulz, *Die Geistesgaben der ersten Christen.* Breslau, 1836.

L'essentiel est toujours que dans chaque communauté aucun don nécessaire ne manque (1 Cor. I. 7, etc.).[1]

Les deux passages des épîtres à Timothée, que nous venons de citer, sont encore remarquables en ce qu'ils semblent rattacher la communication des dons de l'esprit à la consécration au ministère évangélique et à l'imposition des mains. Cette idée a pu paraître appartenir à une génération plus récente, à un degré postérieur du développement de la pensée chrétienne, les dons de l'esprit paraissant ainsi réservés à une classe particulière de fidèles, contrairement à Rom. XII; 1 Cor. XII; cp. Act. VIII. 15—17; chap. XIX. 6. Mais nous ne pensons pas qu'un exemple d'application spéciale et individuelle doive être regardé comme une contradiction à la règle générale à laquelle il peut encore se subordonner.

C'est muni et orné de ces dons que l'individu entre au service de l'Église. Comme la mesure de ses forces sera toujours restreinte, Dieu lui assigne sa place dans une communauté particulière et locale, et c'est en travaillant pour celle-ci qu'il contribue pour sa part au progrès général.

Il se trouve placé ici dans un rapport nouveau avec Christ, le chef de l'Église, dont il est lui-même membre. Christ est le maître et le seigneur de l'Église, le croyant est son serviteur, son ministre, διάκονος. Les manières dont il peut le servir sont très-variées : διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ ὁ δὲ αὐτὸς κύριος (1 Cor. XII. 5). Paul se plaît à les énumérer sans prétendre en épuiser le catalogue. Il nomme, par exemple, l'apostolat, la prophétie, l'instruction évangélique, l'administration, le soin

1. Dans Rom. XII. 6, comp. v. 3, κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως veut dire : dans la mesure du développement individuel des chrétiens par rapport à leur foi, c'est-à-dire leur éducation, leur conviction et leur vie chrétiennes. Cela montre encore que les charismes dépendent en partie de la subjectivité de ceux qui les obtiennent et les possèdent.

des pauvres et des malades, le don de guérir, celui de faire des miracles, etc. (1 Cor. XII. 8—10; v. 28—30; Éph. IV. 11; Rom. XII. 4—7)[1]. Son énumération ne comprend pas même uniquement ce que nous pourrions appeler des fonctions; toute coopération au but de l'Église, les qualités morales qui peuvent servir d'exemple aux autres, la conduite conforme à l'esprit de l'Évangile, les vertus sociales, la foi, la charité, sont également comprises au nombre de ces dons (1 Cor. XII. 9; Rom. XII. 8 ss.).[2]

Paul aime à dépeindre ce travail pour le bien-être spirituel de la communauté par une allégorie à laquelle il revient très-

---

1. Les réflexions de détail que peut suggérer cette énumération, ne sont pas du ressort de cette histoire de la théologie. Nous nous bornons à renvoyer nos lecteurs aux bons exégètes. Ce sont des questions d'histoire et de philologie, y compris celle du prétendu don des langues, sur lequel le lecteur, curieux de connaître notre opinion, voudra bien consulter l'article déjà cité à la page 215. Nous observerons encore que le mot διάκονος et ses dérivés désignent quelquefois certaines fonctions spéciales, et surtout des soins matériels à donner aux membres de la communauté (Rom. XVI. 1; Phil. I. 1; 1 Cor. XVI. 15; 1 Tim. III. 8 ss.), ailleurs un service particulier rendu accidentellement (Rom. XV. 25. 31; 2 Cor. VIII. IX. *passim;* 2 Tim. I. 18; Philém. 13); plus souvent cependant le ministère évangélique, considéré comme une charge assignée à un homme par Dieu ou par Christ : Rom. XI. 13; 1 Cor. III. 5; 2 Cor. III. 6 ss.; IV. 1; V. 18; VI. 3; XI. 23; Éph. III. 7; VI. 21; Col. I. 7. 23 ss.; IV. 7; 1 Thess. III. 2; 1 Tim. I. 12; IV. 6; 2 Tim. IV. 5.

2. Rien de plus absurde que l'ancienne interprétation orthodoxe des chapitres XII à XIV de la 1.re aux Corinthiens, d'après laquelle les charismes auraient été quelque chose d'étrangement miraculeux et exclusivement accordés à l'Église de Corinthe, du temps de Saint-Paul. Dans ce cas le Saint-Esprit aurait bien mal choisi son terrain. En vérité, il est triste à voir combien la théologie ecclésiastique, celle du protestantisme plus encore que celle du catholicisme, a dévié de son principe évangélique, en refusant au croyant d'aujourd'hui précisément ce qui, d'après l'apôtre, constitue son caractère essentiel et indispensable. En poussant le principe de la théopneustie à l'extrême du côté de la lettre, on l'annihilait complétement du côté de l'esprit du croyant; et c'est pour ce dernier que les apôtres l'avaient revendiqué!

fréquemment, et dont la formule a passé aisément dans le langage religieux de l'Église. Il compare celle-ci à un édifice (la maison de Dieu, 1 Tim. III. 15), plus particulièrement à un temple, construit, ou plutôt devant être construit sur Christ comme sur sa base, et dont l'achèvement progressif doit être l'œuvre de tous les fidèles (1 Cor. III. 9—15; Éph. II. 20 ss.). D'après cela, édifier l'Église, édification (οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν), ces termes si souvent employés par l'apôtre, signifient proprement coopérer à l'avancement de l'Église, soit en lui gagnant de nouveaux membres, soit surtout en affermissant et en sanctifiant ceux qui y sont déjà, et en les faisant croître dans la foi et dans la charité (1 Cor. VIII. 1; X. 23; Rom. XV. 20; 2 Cor. X. 8; XII. 19; XIII. 10). L'image en elle-même porte sur la communauté entière, et représente le travail entrepris en vue de l'ensemble (1 Cor. XIV. 4. 12. 26). C'est pour cela qu'elle se trouve mêlée avec l'image du corps qui ne peut s'entendre que de la totalité des croyants et de leur union entre eux et avec Christ (Éph. IV. 12. 16). Mais par métonymie, le terme est aussi rapporté au bien spirituel qu'on peut faire à l'individu (Rom. XV. 2; XIV. 19; 1 Cor. XIV. 3. 17; 1 Thess. V. 11), et c'est dans ce dernier sens qu'il est plus généralement usité aujourd'hui.[1]

Voici une autre image qui peint les mêmes rapports. L'humanité, c'est le champ de Dieu (γεώργιον) dans lequel le bon grain doit être semé pour l'éternité. Dieu est le maître du champ, qui distribue et dirige les travaux; les fidèles chargés d'une partie quelconque de la besogne sont ses ouvriers (συνεργοί, 1 Cor. III. 9). Les apôtres font plus particulièrement l'œuvre du Seigneur, ἔργον κυρίου (1 Cor. XVI. 10; Phil. II. 30); mais tous les membres de l'Église peuvent et doivent s'y

---

1. Paul va jusqu'à s'en servir dans le sens absolu d'un progrès qu'on fait faire à une tendance quelconque, même mauvaise, 1 Cor. VIII. 10.

dévouer (1 Cor. XV. 58). Paul ne poursuit par cette idée jusqu'à en faire une allégorie; elle se serait montrée très-féconde, et notamment on y aurait découvert cette importante analogie que le travail, quant à la peine qu'on y consacre, ne doit pas se régler d'avance sur la quotité du produit.

CHAPITRE XX.

De l'espérance et des épreuves.

Nous arrivons à la troisième et dernière phase de la vie chrétienne, à l'espérance, ἐλπίς. La première avait été une expérience subjective et essentiellement individuelle, la seconde une activité se traduisant au dehors et menant à la communion avec d'autres hommes; cette troisième phase présentera la perspective de l'achèvement de ce que la première avait accepté dans l'humilité de la confiance et de ce que la seconde avait concouru à préparer par l'ardeur du travail.

Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que les faits que cette perspective embrasse, et qui ne laissent pas que d'être assez nombreux, appartenaient déjà presque sans exception à la sphère théologique du judaïsme, et plus généralement encore à l'horizon eschatologique des premiers chrétiens. A vrai dire, nous aurons donc ici moins à écrire un chapitre de la théologie particulière de Paul qu'à faire voir l'identité de ses convictions et de son enseignement avec ce qu'il a pu trouver à la fois dans la Synagogue et dans l'Église. Nous pourrions nous borner à quelques citations très-sommaires, si notre apôtre n'avait pas rattaché à plusieurs des faits eschatologiques

fournis par l'école, des idées chrétiennes toutes nouvelles, au moyen desquelles l'Église a pu, dans cette sphère comme ailleurs, franchir les étroites limites de la conception judaïque et s'élever à un point de vue qui fût au niveau de l'Évangile de l'esprit. Nos lecteurs se rappellent que le christianisme apostolique avait été dans le principe une religion d'espérance, qu'il se préoccupait de l'accomplissement prochain et immanquable de tout ce que la théologie et le sentiment national du peuple juif attendait du Messie; et que la différence entre l'eschatologie de la synagogue et celle de la primitive Église revenait à ces trois points: 1.° les chrétiens convaincus que Jésus de Nazareth était le Messie promis croyaient à une double venue du Sauveur au lieu de la seule qu'attendaient les juifs; 2.° le particularisme de ces derniers fit place dans une proportion de plus en plus croissante à l'universalisme évangélique; enfin 3.° l'élément politique, qui avait fini par dominer dans les espérances des israélites, se trouva dépassé et bientôt écarté complétement par l'élément religieux et moral que la prédication apostolique mettait en relief.

En passant maintenant à Paul, rappelons-nous en deux mots le rapport dans lequel chez lui l'espérance se trouve avec les deux autres phases de la vie chrétienne. La foi a pour objet essentiel ou si l'on veut pour point de départ, tout ce que Dieu, dans sa sagesse et dans son amour inépuisable, a fait et préparé pour ouvrir au pécheur une voie de salut. C'est donc à des faits appartenant au passé que la foi doit rattacher la vie spirituelle de l'homme. L'amour est plus particulièrement l'expression de cette même vie en tant qu'elle se rapporte aux devoirs du moment. L'espérance enfin a pour domaine l'avenir. L'espérance chrétienne, telle est la définition de l'apôtre même, a pour objet tous les biens qui, bien que promis aux élus, ne sont pas encore accessibles pour eux, ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, Rom. VIII. 24.

Ces biens, on le sait, sont en grand nombre, au moins les désignations par lesquelles ils sont représentés, sont nombreuses et variées, et l'espérance elle-même est définie de plusieurs manières en vue de cette variété de son objet. Elle est appelée tour à tour : 1.° ἐλπὶς τῆς ἐπιφανείας, espérance de la parousie, parce que celle-ci est la condition et la garantie de tout ce qui suivra (Tit. II. 13) ; 2.° ἐλπὶς τῆς ἀναστάσεως, espérance de la résurrection, la délivrance des liens de la mort étant le commencement de notre existence future et le gage des promesses ultérieures faites aux fidèles (1 Thess. IV. 13); 3.° ἐλπὶς τῆς σωτηρίας, espérance du salut (1 Thess. V. 8), en tant que ce dernier terme, qui désigne proprement l'acte de sauver, implique la négation de tout péril, et partant l'affirmation de tout bien, dont la jouissance nous est donnée en perspective (ἐλπίδι ἐσώθημεν, Rom. VIII. 24 ; cp. 20); 4.° ἐλπὶς ζωῆς αἰωνίου, espérance de la vie éternelle (Tit. I. 2 ; III. 7) ; les mêmes biens étant considérés sous le point de vue de la vie, c'est-à-dire de la félicité ou sous le rapport de leur durée ; 5.° ἐλπὶς τῆς δόξης, espérance de la gloire (Col. I. 27), ou τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, de la gloire de Dieu (Rom. V. 2), où la même félicité est représentée sous l'image d'une splendeur, d'un état brillant, comme expression de toute perfection même extérieure (cp. 2 Cor. III. 12) ; 6.° ἐλπὶς δικαιοσύνης, espérance de la justice (Gal. V. 5), en tant que nous croyons que Dieu nous acceptera comme justes en vue de notre foi, ce qui nous rendra aptes à recevoir en partage les biens réservés aux justes : δικαιοσύνη est donc ici abusivement placé pour δικαίωσις, l'acte de déclaration à attendre de Dieu ; enfin 7.° ἐλπὶς τοῦ κυρίου, espérance du Seigneur (1 Thess. I. 3), en tant que tout ce qui vient d'être énuméré apparaîtra avec sa venue et s'accomplira par lui. C'est dans ce sens encore qu'on dit que Christ est notre espérance, ἡ ἐλπὶς ἡμῶν (1 Tim. I. 1 ; Col. I. 27). Relativement à tous ces objets, notre espérance est ἀποκει-

μένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Col. I. 5), comme qui dirait en dépôt dans le ciel, parce qu'ils ne se présenteront à nos yeux que lorsque nous pourrons nous-mêmes y venir pour entrer en jouissance.

Mais l'espérance est encore diversement désignée d'après le fondement sur lequel elle repose, et qui à son tour peut être considéré sous différents points de vue. Ainsi nous trouvons les termes : 1.° ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου (Col. I. 23), espérance basée sur l'Évangile, lequel a été annoncé par ordre de Dieu, et sous ses auspices, et équivaut par conséquent à une promesse divine; 2.° ἐλπὶς τῆς κλήσεως (Éph. I. 18; IV. 4), l'espérance qui a sa garantie dans la certitude de la vocation individuelle; 3.° ἐλπίζειν ἐν Χριστῷ (1 Cor. XV. 19), εἰς Χριστόν (2 Cor. I. 10), peut-être aussi les locutions que nous avons citées tout à l'heure sous la rubrique sept; ce serait l'espérance à laquelle nous serions autorisés par notre rapport avec le Sauveur; 4.° ἐλπίζειν ἐπὶ Θεῷ (1 Tim. IV. 10), ἐπὶ Θεὸν (1 Tim. V. 5), l'espérance qui se rappelle que c'est la volonté de Dieu que l'homme soit sauvé : de là ὁ Θεὸς τῆς ἐλπίδος (Rom. XV. 13), le Dieu qui fait naître en nous une pareille espérance; 5.° nous avons encore l'espérance διά τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν (Rom. XV. 4), en vue des promesses de l'Ancien-Testament; 6.° enfin, nous l'avons en quelque sorte par nos propres peines et efforts, en tant que nous prouvons par notre persévérance dans la pratique du bien et dans la patience du mal que nous sommes les dignes disciples du Seigneur. C'est alors que δοκιμὴ ἐλπίδα κατεργάζεται (Rom. V. 4; cp. 2 Cor. I. 7; 1 Thess. II. 19).

L'espérance du chrétien, reposant sur une base si large et si sûre, ne saurait être trompeuse, οὐ καταισχύνει (Rom. V. 5); au contraire, elle est de nature à le remplir dès à présent de joie, et à lui donner l'avant-goût du bonheur suprême (Rom. XII. 12). Elle est un don précieux de la grâce divine (2 Thess. II. 16). Elle caractérise aussi très-particulièrement

tous les avantages inappréciables de sa position comparée à celle du païen qui n'a aucune espérance, pas même celle du juif (Éph. II. 12; cf. 1 Thess. IV. 13).

Voilà les idées générales qui se rattachent à l'espérance, et qui peuvent servir à en compléter la définition. Nous allons maintenant, comme dans les deux autres phases de la vie du croyant, voir les rapports que cette espérance, à son tour, établit entre les trois sujets que la théologie évangélique en général, et celle de Paul en particulier, mettent en présence, savoir : Dieu, Christ et le fidèle. L'ordre dans lequel ces trois personnes se présenteront naturellement à notre contemplation, sera encore une fois changé par la nature même de ce que nous pourrions appeler le terrain sur lequel nous les verrons agir. Nous nous adresserons d'abord à l'homme auquel l'espérance est permise, parce qu'il faut qu'il soit préparé par la patience et l'épreuve avant d'en voir l'accomplissement. En second lieu, nous verrons Christ se présenter comme vainqueur du mal et de tous les obstacles qui entravaient d'abord la marche de son œuvre salutaire; son retour glorieux sera le signal de l'établissement de son royaume. Enfin, nous contemplerons la glorification de Dieu, quand il aura accompli tous ses desseins et assuré aux siens un héritage aussi brillant qu'impérissable.

Paul partageait la conviction et l'espérance de ses collègues et de tous les membres de la primitive Église, que la seconde manifestation de Christ, et par suite la fondation réelle et extérieure du royaume de Dieu et la fin de l'ordre de choses existant, arriveraient dans le plus bref délai. Le Seigneur est proche, ὁ κύριος ἐγγύς, dit-il (Phil. IV. 5), dans un passage où il est impossible de l'entendre d'une présence purement spirituelle. Le délai est raccourci, ὁ καιρός συνεσταλμένος, dit-il ailleurs (1 Cor. VII. 29) plus clairement encore. La période dans laquelle on vivait alors est nommée τὰ τέλη τῶν αἰώνων

(1 Cor. X. 11) la fin des siècles, καιροὶ ὕστεροι (1 Tim. IV. 1), ou ἐσχάται ἡμέραι (2 Tim. III. 1) les derniers jours précédant immédiatement le commencement d'une ère nouvelle pour l'humanité. Et comme pour ne nous laisser aucun doute sur la nécessité d'entendre ces phrases, non dans un sens restreint ou relatif, mais dans un sens absolu, dans le sens enfin qu'elles avaient dans les écoles juives, il déclare explicitement que la génération à laquelle il appartenait lui-même, ἡμεῖς οἱ ζῶντες (1 Thess. IV. 15 ss.), verrait, avant de disparaître de cette scène terrestre, le grand drame eschatologique se dérouler devant ses yeux. La seule restriction qu'il mette à sa promesse, c'est que tout délai n'est pas absolument exclu, comme cela serait le cas, s'il fallait attendre la fin pour le lendemain même (2 Thess. II. 2). La chose est sûre, le moment précis ne saurait être défini (1 Thess. V. 1): il importe donc que le chrétien se prépare pour ne pas être surpris par l'événement qui sera aussi soudain qu'il est immanquable.

Jusqu'à ce moment, à la fois terrible et désirable, il se passera pour le fidèle une série de jours d'épreuve et de tribulation (καιροὶ χαλεποί, 2 Tim. III. 1). Ce sera une période de souffrances (παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ, Rom. VIII. 18), d'angoisses (ἐνεστῶσα ἀνάγκη, 1 Cor. VII. 26), de calamités (θλίψεις, 2 Cor. IV. 17), de misères de toutes espèces (2 Cor. VI. 4 ss.; Gal. IV. 14).

Cependant le chrétien ne se laissera pas abattre par tout cela; au contraire, il y trouvera un sujet de joie, car d'abord il se rappellera que Christ aussi a souffert pour lui, et ses propres souffrances lui apparaîtront comme une continuation de celles de son Sauveur (Col. I. 24; 2 Cor. I. 5), et par conséquent, comme une garantie de plus de sa future participation à la gloire de ce dernier (Phil. III. 10. 11). En outre, il les regardera comme un moyen d'éducation (παιδεία) entre les mains de Dieu qui s'en sert pour exercer, pour affermir le

croyant dans sa foi (2 Cor. VI. 9; Tit. II. 12; 1 Cor. XI. 32). C'est dans ce sens que les maux qui l'affligent sont appelés des épreuves, πειρασμοί (1 Cor. X. 13).[1]

L'effet immédiat de l'affliction sur le fidèle est la *patience*, ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται (Rom. V. 3). La notion de cette ὑπομονή, dans le sens de Paul, est cependant plus riche que celle qui s'attache au terme français. Elle comprend trois éléments distincts : 1.° La résistance passive au mal, ou plutôt la soumission pure et simple qui accepte la douleur, *patientia* (Rom. VIII. 25; XV. 4; 2 Cor. I. 6; VI. 4). 2.° La résistance active, la persistance ou persévérance dans les convictions et résolutions antérieures qui ne se laisse pas ébranler par le mal (1 Thess. I. 3; 2 Thess. I. 4; 2 Tim. II. 10. 12; Rom. II. 7; XII. 12; 2 Cor. XII. 12; Col. I. 11). 3.° L'attente de ce qui doit y mettre fin, attente dont le mal ne doit pas troubler la certitude et la sécurité, ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ (2 Thess. III. 5).[2] Quand Dieu est appelé θεὸς τῆς ὑπομονῆς (Rom. XV. 5), c'est, sans doute, en vue de ce qu'il satisfera cette attente, et récompensera la persévérance.

En général, cette idée d'une attente, d'une disposition expectative, indiquée du reste par l'étymologie même, domine dans tout cet article, et c'est précisément pour cela que nous en avons dû parler ici.[3]

D'un autre côté, le mot ὑπομονή renferme, comme nous le

1. Πειράζειν et ses dérivés ne sont pas d'un usage bien fréquent dans nos épitres. Il convient cependant de rappeler en passant qu'on y retrouve les différentes significations qui se présentent ailleurs (voyez les pages suivantes), même celle d'un simple examen, 2 Cor. XIII. 5.

2. Il sera toujours difficile de classer des passages comme 1 Cor. XIII. 7, où il convient plutôt de rester dans les notions générales.

3. Voici encore quelques expressions synonymes dont l'apôtre se sert dans l'occasion : ἀναμένειν τὸν υἱὸν, 1 Thess. I. 10; ἀπεκδέχεσθαι, Rom. VIII. 19. 23. 25; 1 Cor. I. 7; Phil. III. 20; ἀποκαραδοκία, Rom. VIII. 19.

disions, la notion d'une résistance active, d'une lutte avec le mal considéré comme *épreuve*. Or, en quittant le terrain de la théorie pour celui de l'expérience où nous ne trouvons pas l'idéal du chrétien réalisé, mais tout au plus une tendance approchant de son but plus ou moins imparfaitement, cette même ὑπομονὴ nous apparaîtra comme un combat véritable, comme une lutte avec le mal qui alors devient pour l'homme une *tentation*, πειρασμὸς (Gal. VI. 1; 1 Thess. III. 5).

Combattre est donc la destinée et le devoir du chrétien. Ce combat est noble et beau, καλὸς ἀγών (1 Tim. VI. 12; cp. 1 Cor. IX. 24 ss.; Col. I. 29, etc.), tant à cause de son motif que relativement à la promesse qui s'attache à la victoire. L'arme, pour remporter celle-ci, c'est la foi. L'apôtre se plaît ici à peindre dans de riches allégories les moyens d'attaque et de défense mis à la disposition du fidèle (Éph. VI. 13 ss.; 1 Thess. V. 8; Rom. XIII. 12).

Ce combat est dirigé avant tout contre nos propres faiblesses morales, comme cela a déjà été observé ailleurs. Il a lieu souvent contre les relations ou les occurences de la vie privée et sociale, les obstacles que la bonne cause rencontre, les persécutions auxquelles ses défenseurs sont exposés (Phil. I. 30; Col. II. 1; 1 Thess. II. 2; 2 Tim. IV. 7). Mais tout cela est résumé et compris dans un seul mot, lorsqu'il est dit que le combat du chrétien se fait contre le diable et son royaume: Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου (Éph. VI. 11). Le diable, ὁ διάβολος (nommé aussi de son nom hébreu ὁ σατανᾶς, Rom. XVI. 20, etc., ou simplement ὁ πονηρός, Éph. VI. 16; 2 Thess. III. 3), est représenté comme le maître et le prince du monde ennemi de Dieu, comme le Dieu de ce monde (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Cor. IV. 4), et tous ses efforts sont dirigés contre les progrès du royaume de Dieu. Il a, pour le seconder dans son entreprise, une armée d'anges

subalternes, qui tiennent de lui la force et la puissance, comme les bons tiennent la leur de Dieu, et qui sont appelés pour cela ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, δυνάμεις[1] (Rom. VIII. 38; 1 Cor. XV. 24; Éph. VI. 12; Col. II. 15), ou simplement ἄγγελοι (2 Cor. XII. 7; 1 Cor. VI. 3), ou encore πνευματικά τῆς πονηρίας (Éph. VI. 12), δαιμόνια (1 Tim. IV. 1). Ils habitent dans les régions de l'air (Éph. II. 2), ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (VI. 12), lesquelles cependant sont représentées comme un lieu sombre, à moins qu'on ne veuille expliquer le terme κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, de ténèbres dans le sens moral (cf. 2 Cor. IV. 4).[2] Le diable est leur chef, ἄρχων (Éph. II. 2). Il dresse des embûches aux hommes. Ceux qui ne se convertissent pas, qui n'écoutent pas la voix de l'Évangile, lui appartiennent dans tous les cas; il est, comme dit Paul, efficace ou opérant

---

1. Les bons anges portent absolument les mêmes noms ou d'autres synonymes comme θρόνοι, κυριότητες, Éph. I. 21; III. 10; Col. I. 16; II. 10. Ni l'exégèse, ni l'histoire des dogmes judaïques ne nous autorisent à en faire autant de classes différentes d'êtres célestes. Nous rappellerons encore le mot δαιμόνια, si fréquent dans les évangiles, et qui ne se trouve chez Paul que 1 Tim. IV. 1, et 1 Cor. X. 20. D'après ce dernier passage, il paraîtrait (et c'était l'opinion de l'ancienne Église) que Paul regardait les dieux du paganisme comme des diables, c'est-à-dire comme des êtres réels. Les exégètes modernes, se fondant sur 1 Cor. VIII. 4, ont préféré prendre δαιμόνια dans le sens classique. Mais l'usage du nom δαιμόνιον, dans l'idiôme hellénistique, est tellement constant, qu'il est impossible de lui supposer dans ce seul passage la signification classique, laquelle d'ailleurs couperait ici le nerf de l'argumentation. Après tout, la difficulté n'est pas si grande. Le paganisme, en tant qu'opposé au royaume de Dieu, est du ressort du diable; le culte idolâtre, en tant que refusant à Dieu l'honneur qui lui revient, est à vrai dire un culte du diable et de sa puissance. C'est la réalité du diable et de ses anges que Paul affirme, non la réalité des dieux de l'Olympe; comp. 2 Cor. VI. 15.

2. Ce dernier sens est très-fréquent chez Paul, soit qu'il veuille parler du vice (Rom. XIII. 12; Éph. V. 11), soit qu'il ait en vue l'ignorance des hommes non éclairés par la révélation (Éph. IV. 18; 2 Cor. IV. 6). Cependant ces deux faits se tiennent de si près, qu'il serait difficile de les séparer partout; voy. 1 Thess. V. 4 ss.; Rom. I. 21; Éph. V. 8, etc.

(ἐνεργῶν) en eux (Éph. II. 2). Quant aux autres, il les recherche, il met des piéges (παγίδα) sur leur chemin (1 Tim. III. 7; VI. 9; 2 Tim. II. 26), les trompe, les tente (πειράζει, 1 Cor. VII. 5), les séduit, les égare (1 Tim. IV. 1), par de fausses doctrines ou en se changeant en ange de lumière (2 Cor. XI. 14), ou en les attirant à lui au moyen de leurs propres désirs et de leurs passions (1 Cor. VII. 5), et s'il ne peut faire plus, il les arrête par toutes sortes d'obstacles (1 Thess. II. 18). En un mot, de manière ou d'autre, il cherche à faire du tort au royaume de Christ, et à obtenir des avantages sur lui (2 Cor. II. 11).

De là l'exhortation adressée au chrétien, de ne point donner prise (τόπον, espace) au diable (Éph. IV. 27). Ceux qui le suivent, qui se laissent séduire par lui (1 Tim. V. 15), sont envisagés comme perdus, à moins que, livrés momentanément à lui, pour leur châtiment et leur correction (παιδεία), ils ne rentrent en eux-mêmes et ne reviennent à de meilleurs sentiments (1 Cor. V. 5; 1 Tim. I. 20).

Tel est en substance le caractère, telles sont les conditions de la période qui doit encore s'écouler jusqu'à la venue du Christ : Ὁ νῦν καιρός, ὁ νῦν αἰών (Rom. VIII. 18; 2 Tim. IV. 10; Tit. II. 12). C'est une période appartenant au vice, à la chair, aux convoitises de ce monde, un mauvais temps (Gal. I. 4), et dans la plupart des cas il faudra assigner ce sens à la phrase ὁ αἰὼν οὗτος, quand même la qualification morale n'est pas exprimée (Rom. XII. 2; 1 Cor. I. 20; II. 6 ss.; III. 18 ss.; ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου [1], Éph. II. 2). Par cela même, c'est aussi une période d'afflictions et de tribulations pour le fidèle (Rom. VIII. 18).

---

1. Le terme de κόσμος a chez Paul à peu près les mêmes significations que chez Jean, mais il n'est pas chez le premier d'un usage aussi éminemment théologique. Il s'applique au monde physique, à la totalité des hommes, et c'est là l'acception la plus fréquente; enfin, mais rarement, l'apôtre, en y ajoutant οὗτος, lui donne un sens mauvais.

Celui qui, persistant courageusement dans ce combat, le soutient à outrance et jusqu'à la fin, est nommé éprouvé, δόκιμος; c'est là le fruit de la persévérance: ὑπομονὴ δοκιμὴν κατεργάζεται (Rom. V. 4; cp. 2 Cor. VIII. 2). La δοκιμὴ, qu'on devrait traduire par *probation*, est donc proprement un jugement de Dieu, une approbation qu'il prononce: ἐκεῖνος ἐστὶ δόκιμος ὃν ὁ κύριος συνίστησιν (2 Cor. X. 18). Ce jugement est censé formulé à la fin de la vie de chaque chrétien, qui est alors un δόκιμος (1 Cor. XI. 19), δεδοκιμασμένος (1 Thess. II. 4), et se présente comme tel devant Dieu (2 Tim. II. 15). [1]

CHAPITRE XXI.

Des choses finales.[2]

Ce combat, ainsi que l'exhortation adressée au fidèle pour l'engager à le soutenir dignement, continuera jusqu'au moment de la réapparition de Christ. Cette époque heureuse, puisqu'elle doit terminer une situation triste et désolante, est appelée la fin, τὸ τέλος (1 Cor. I. 8).

---

1. Nous pouvons laisser de côté les passages dans lesquels il s'agit plutôt de l'approbation publique (δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις, Rom. XIV. 18) obtenue par un accomplissement consciencieux des devoirs chrétiens (ἐν Χριστῷ, Rom. XVI. 10); comp. Phil. II. 22; 2 Cor. IX. 13, etc.

2. J. Tobler, *Die Auferstehungslehre des Apostel Paulus*. Zurich, 1792; V. Alph. Bastide, Exposé des doctrines de S. Paul sur la résurrection. Str., 1840; G. C. Storr, *De παρουσίᾳ Christi, quid statuerit Paulus*. Tub., 1795; C. C. Krieger, Essai sur le dogme de S. Paul sur la parousie et la résurrection. Str., 1836; A. Lau, *Des Apostels Paulus Lehre von den letzten Dingen*. Brand., 1837; C. Buob, De la parousie du Seigneur d'après S. Paul. Str., 1851; H. A. Schott, *Pauli de Antichristo doctrina*. Jéna, 1832.

C'est à cette seconde apparition de Christ que Paul rattache, comme les autres apôtres, tous les grands faits eschatologiques que les juifs rapportaient au Messie et à sa première, ou pour mieux dire, à son unique venue. Ces faits sont la résurrection, le jugement et la fondation du royaume de Dieu, et nous constaterons facilement que la théologie de notre apôtre s'édifiait ici dans son principe sur la base commune des écoles de son peuple et ne fit que les premiers pas dans la voie de la spiritualisation du dogme pharisien.

Le retour de Christ, devenu invisible pour le monde depuis sa mort, est naturellement envisagé comme une seconde révélation de sa personne; et parce qu'il s'y rattache des résultats bien plus importants et plus éclatants qu'à la première, à sa naissance terrestre et humaine, elle est aussi appelée tout simplement la révélation du Seigneur, ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου (1 Cor. I. 7; 2 Thess. I. 7; cp. Apoc. I. 1) : ce n'est qu'alors qu'il se montrera dans toute sa gloire et dans toute sa puissance. Ce retour est appelé plus brièvement encore son *apparition*, ἐπιφάνεια, sans autre qualification (1 Tim. VI. 14; 2 Tim. IV. 1. 8). Cependant son premier passage sur la terre ayant aussi été une apparition (2 Tim. I. 10), la manifestation future est distinguée de la précédente comme la glorieuse, ἐπιφάνεια τῆς δόξης (Tit. II. 13), en comparaison de l'état d'humilité dans lequel il s'est présenté d'abord, ou comme la permanente, ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας (2 Thess. II. 8), en opposition à la courte durée de la première; car le mot de παρουσία signifie proprement la présence (1 Cor. XVI. 17; 2 Cor. VII. 6, etc.). La *parousie* du Seigneur est donc, d'après l'étymologie, toute la période à venir de sa présence sensible au milieu des siens, l'union désormais inaltérable qui existera entre lui et eux visiblement, tandis que maintenant elle existe seulement en esprit. Par une métonymie très-naturelle, ce terme a fini par désigner le moment même où

cette période doit commencer, c'est-à-dire celui de la réapparition de Christ. (1 Cor. I. 8; XV. 23; 1 Thess. II. 19; III. 13; IV. 15; V. 23; 2 Thess. II. 1. 8).

On se rappelle combien la théorie judéo-chrétienne se plaisait dans les descriptions du spectacle de la parousie de Christ. Les écrits de Paul contiennent quelques traces des préoccupations que ces peintures avaient un jour exercées sur son imagination. Ainsi, nous voyons chez lui aussi Christ descendre du ciel, entouré de flammes et d'anges, et annoncé par le son des trompettes (1 Thess. IV. 16; 2 Thess. I. 7; 1 Cor. XV. 52). Cependant nous ferons remarquer que ce ne sont là que des passages isolés, appartenant d'ailleurs à ses plus anciennes épîtres, et que celles qu'il a écrites plus tard ne reviennent nulle part sur ces tâbleaux. Son sentiment pratique et sa haute intelligence de l'Évangile ont dû lui faire perdre le goût de ces décorations fantastiques du dogme, qu'il avait pu autrefois accueillir sérieusement comme un legs de sa première instruction religieuse. Nous n'affirmons pas qu'il les ait répudiées, mais il ne s'en exagérait certainement pas la portée.

On se rappelle encore que le judéo-christianisme, continuant les études de la synagogue, s'évertuait à rechercher et à découvrir les signes précurseurs de la fin et à en calculer l'époque précise. Paul n'a pas tout à fait rompu avec cette tendance. Partageant la conviction générale de la proximité de la parousie, il n'a pas pu entièrement résister à la tentation d'en constater les symptômes. Cependant il en dit assez peu sur cette matière, et si nous exceptons le célèbre passage sur l'Antéchrist (2 Thess. II. 1—12), dans lequel il répète mot à mot, quoique avec une apparence de mystère[1], la

1. Il est assez difficile de dire quel personnage Paul peut avoir eu en vue en écrivant au sujet de l'Antéchrist aux Thessaloniciens vers l'an 54. Il l'est davan-

théorie puisée par les rabbins dans le livre de Daniel, il n'y a guère à citer que les phrases générales déjà signalées. Ordinairement il se contente de relever le côté pratique de la question; il exprime l'espoir que l'Évangile sera porté au loin avant la consommation du siècle (Rom. XI. 25 ss.); il insiste sur la nécessité de se préparer à la fin et de mettre le reste du temps à profit (Rom. XIII. 10—13; Éph. V. 16); enfin, il affirme qu'il est impossible de savoir le moment précis de la venue du Seigneur (1 Thess. V. 2.). On voit que c'est précisément là le chemin que l'Église a dû suivre à son tour pour ne point se fourvoyer dans les rêveries apocalyptiques qui sont devenues la nourriture et la perte de beaucoup de sectes anciennes et modernes.

Le fait qui est mis dans le rapport le plus immédiat avec la parousie, c'est la résurrection des morts, ἀνάστασις νεκρῶν, 1 Cor. XV. 21. 42 (ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν, Phil. III. 11). Les morts, est-il dit, ἀνίστανται, 1 Thess. IV. 16; ἐγείρονται, 1 Cor. XV. 52, etc. Toutes ces expressions sont figurées et rappellent l'image d'un sommeil dans le tombeau, κοιμηθέντες, 1 Cor. XV. 18.

Paul ne s'arrête pas fort longtemps à la description judéo-chrétienne de la résurrection. Cependant, nous retrouvons chez lui plusieurs des traits caractéristiques dont on se plaisait à orner le tableau fantastique des choses finales. Il parle également d'une série de signaux donnés au moyen de la trompette; avec le dernier signal il fait paraître un archange qui appelle les

---

tage encore de deviner quelle doit avoir été, selon lui, la puissance qui en retardait l'apparition, τὸ κατέχον, v. 7. Toutes les conjectures qu'on a faites à ce sujet sont précaires et incertaines. Cependant dans l'horizon historique contemporain de l'apôtre, on ne trouve guère que la puissance païenne de Rome et les prétentions des Césars, qui justifient l'application des prophéties de Daniel, relatives dans l'origine à Antiochus.

morts ; ceux-ci sortent aussitôt de leurs tombeaux et traversent les airs pour aller à la rencontre du Seigneur, etc. (1 Cor. XV. 52 ; 1 Thess. IV. 16). Tout cela appartient à un ordre d'idées antérieur et étranger au système de notre apôtre, et ne saurait avoir ici aucune importance. Nous nous hâtons donc d'arriver à d'autres considérations qui lui sont propres et en même temps très-fécondes pour l'enseignement évangélique.

Il y a surtout deux points de vue sous lesquels Paul vient rattacher le dogme juif de la résurrection à la théologie chrétienne, et cela d'une manière absolument nouvelle. Tous les deux sont, à notre avis, de la plus haute importance.

D'abord, la résurrection des morts est attribuée à Dieu (1 Cor. VI. 14 ; 2 Cor. I. 9 ; Rom. VIII. 11). C'est un acte de sa toute-puissance, tout comme la résurrection de Jésus qui l'a précédée et qui en est la garantie. Mais il y a d'autres passages dans lesquels cette même résurrection paraît être attribuée à Christ. Cela ne fait pas de difficulté dès qu'on se rappelle que la réapparition du Seigneur en est le signal. Mais cette manière de voir ou de s'exprimer peut avoir une double portée, un double sens. On peut s'arrêter simplement à l'idée juive que le Messie ressuscite les morts sur l'ordre de Dieu comme organe de sa volonté, ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγερεῖ, 2 Cor. IV 14. Évidemment, il s'agit alors de la résurrection universelle, d'un fait purement extérieur et matériel. La formule est un peu changée ; le dogme ne l'est pas du tout ; nous sommes toujours en plein judéo-christianisme.

Mais l'apôtre Paul met plus souvent la résurrection des morts en rapport direct et intime avec les idées mystiques de la foi et de la régénération. D'après cela les hommes, dans lesquels le germe de la nouvelle vie spirituelle est déposé et fécondé dès à présent, ont seuls la perspective de participer à la seconde

résurrection qui doit définitivement vaincre la mort et chasser les terreurs du tombeau. La résurrection physique à venir, liée inséparablement à la résurrection spirituelle d'à présent, voilà la forme paulinienne, la forme chrétienne du dogme. Ceux qui n'auront pas participé à la première résurrection, la seule essentielle, resteront étrangers à la seconde. Il n'est pas question d'eux dans la perspective du système, il n'y a pas de place pour eux dans l'eschatologie évangélique. Il est évident qu'ici encore, comme ailleurs, l'apôtre joue à dessein sur les notions de vie et de mort; la valeur physique de ces termes disparaît devant leur acception figurée. C'est qu'au point de vue évangélique il n'y a de vie qu'en Dieu et en Christ; hors de là il n'y a que mort; les croyants, les régénérés seuls vivront; les autres passent par la mort temporaire dans la mort éternelle; l'idée de résurrection n'est donc pas applicable à leur destinée. Voilà pourquoi, dans les deux passages où Paul parle le plus au long de ces choses et de ces espérances (1 Cor. XV. 23 ss.; 1 Thess, IV. 16 s.), il n'est expressément question que de la résurrection des chrétiens, ce qui a donné lieu à l'opinion que d'après Paul les autres hommes ressusciteront à un autre moment. On a même été jusqu'à traduire τὸ τέλος (1 Cor. XV. 24) par *ceteri*.

Cette pensée de Paul, l'une des plus belles et des plus profondes de son système en est aussi l'une des plus simples: elle découle naturellement de la notion de l'union avec Christ et de la régénération. Dès que cette union est accomplie, telle que nous l'avons décrite plus haut, il s'ensuit que le nouvel homme ne peut pas plus que Christ lui-même, avec lequel il n'est qu'un, être retenu par les liens de la mort. Le double sens du terme de mort dans cette déduction n'en amoindrit pas la valeur pour la logique du mysticisme de l'apôtre. Le passage Rom. VI. 5. 8, dans lequel cette idée paraît énoncée le plus clairement, se rapporte plutôt à une autre série de faits

religieux (page 165), mais de même que dans Éph. II. 5. 6; Col. II. 12. 13, nous y entrevoyons déjà la thèse eschatologique qui nous occupe ici, des expressions comme συνεγείρεσθαι, συζωοποιεῖσθαι, nous rappelant tout de suite que le réveil à la nouvelle vie morale en Christ dans ce siècle, est la condition préalable et essentielle du réveil pour la vie de l'éternité. L'espérance de la résurrection se fonde donc exclusivement sur cette union, c'est-à-dire sur la foi et la régénération. Ceux qui ne trouveraient dans 1 Cor. XV. 12 ss. que la conclusion du fait matériel de la résurrection de Christ au fait matériel de la résurrection des hommes, attribuent à l'apôtre un paralogisme dont tout le monde reconnaît l'incongruité, et lors même qu'on pourrait le tolérer, Paul n'aurait prouvé encore que la résurrection physique pure et simple, et jamais la félicité qui cependant est l'élément capital dans la notion de l'avenir. De ce que Christ (le Fils de Dieu) est ressuscité, on ne tirera jamais logiquement le fait que *tous* les hommes ressusciteront à leur tour. Encore une fois, Paul ne parle que des croyants. Unis à Christ, dans le sens intime et mystique du mot, ils doivent traverser avec lui les deux phases de son existence, συναποθανόντες συζήσονται. [1]

Mais si tout cela est l'expression adéquate de la pensée de Paul, il sera tout aussi vrai de dire (et les termes grecs que nous venons de citer en dernier lieu le prouvent de reste) que la résurrection est virtuellement déjà consommée par la régénération; le retour futur à la vie, après la mort qui nous attend tous, ne sera que le corollaire de cette première palingénésie. Paul ne fait ici qu'une distinction que nous ayons à signaler. Christ est déjà ressuscité; pour ce motif il est qualifié de prémices d'entre les morts, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1 Cor.

---

1. Knapp, *De nexu ressurrectionis Christi et mortuorum*. Halle, 1799; Müller, *Diss. exeg. ad I Cor. XV. 12 ss.* L., 1839.

XV. 23), l'aîné d'entre les morts, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. I. 18). Les fidèles ressusciteront plus tard et ensemble.

Maintenant nous saurons aussi à quoi nous en tenir sur la portée du passage 1 Cor. XV. 21. 22, où il est dit que de même qu'*en* Adam tous sont morts, de même *en* Christ tous seront vivifiés. La préposition soulignée représente non l'idée d'une personne causant la vie ou la mort par elle-même et d'une manière absolue, mais bien l'idée d'une communion avec telle ou telle personne, communion qui entraîne l'une ou l'autre de ces deux conséquences. Nous saurons aussi approfondir la richesse de cette formule si simple que Christ est notre vie (Col. III. 4). Nous comprendrons encore ce que veut dire le passage Phil. III. 10, et quelle est la signification (δύναμις) de la résurrection de Christ pour le fidèle, savoir la garantie de la sienne propre, en tant il est en communion avec le Sauveur. Enfin, nous pourrons expliquer 2 Tim. I. 10, où la victoire remportée sur la mort et la manifestation de la vie sont représentées comme des effets de l'Évangile, c'est-à-dire, déclarées accessibles à ceux qui l'embrassent.

De cette manière le dogme de la résurrection des morts, dogme presque matérialiste dans la théologie judaïque et dans le système orthodoxe, se présente sous un aspect tout nouveau, et se rattache intimement à la pensée fondamentale de la théologie paulinienne.

Voici maintenant le second point sur lequel nous devons appeler l'attention de nos lecteurs, et dans lequel aussi Paul suit une route toute nouvelle, où la théologie scolastique n'a pas eu non plus le courage de le suivre. Il s'agit de la nature du corps ressuscité. L'usage de la langue hébraïque avait consacré l'expression de résurrection de la chair, mais par chair l'Ancien-Testament entend partout l'homme, la personne humaine (Rom. III. 20; 1 Cor. I. 29; Gal. II. 16), sans insister

sur la signification propre et primitive du terme. Cependant il était bien naturel que cette dernière finît par l'emporter sur le sens figuré et que l'on insistât sur la résurrection du corps même que nous portons dans la vie présente.

Paul se prononce explicitement et itérativement contre cette dernière idée. L'organisme actuel, dit-il, est approprié aux besoins de la vie présente et cessera avec elle (1 Cor. VI. 13), puisque les fonctions physiques constituant la vie du corps, notamment donc toutes celles qui se rapportent à la nourriture et à la génération, ne seront plus nécessaires dans l'autre vie. La chair et le sang, c'est-à-dire la matière même[1], n'hériteront point du royaume de Dieu (1 Cor. XV. 50). Cependant il n'est pas question pour cela d'une résurrection purement spirituelle, telle qu'on la déduirait, par exemple, de la notion philosophique de l'indissolubilité de l'âme, en opposition avec la matérialité du corps. Cette idée est étrangère à Paul et au Nouveau-Testament en général. D'après 1 Tim. VI. 16, Dieu seul possède l'immortalité en propre; la notion de l'indestructibilité de l'âme, d'une continuité de vie qui lui serait inhérente essentiellement, et tout ce que nous appelons en philosophie l'immortalité et sa preuve ontologique est en dehors du cercle d'idées, dans lequel se meut la théologie apostolique. Mais il est question d'une métamorphose du corps, du changement de ses éléments périssables en éléments impérissables (ἀφθαρσία), d'une transformation de l'organisme maladif, faible, imparfait, en un organisme parfait, puissant, brillant (1 Cor. XV. 42 ss.). Notre corps actuel a son principe de vie dans l'âme, c'est-à-dire dans le jeu naturel de certaines forces animales,

---

1. Il faut bien se garder de prendre σὰρξ καὶ αἷμα à la lettre, et sans l'étendre à la matière tout entière. Autrement il en résulterait cette absurdité que le corps ressuscité retiendra seulement la peau et les os du présent corps. Ailleurs σὰρξ καὶ αἷμα est une formule rabbinique, qui signifie simplement la personne humaine, Gal. I. 16; Éph. VI. 12.

sensuelles, σῶμα ψυχικὸν; le corps futur l'aura dans l'esprit, σῶμα πνευματικὸν, et sera par sa substance quelque chose de céleste. L'élément mortel sera pour ainsi dire absorbé par un élément plus puissant, la vie (2 Cor. V. 4). Cette idée aussi a sa racine dans celle de la communion avec Christ qui revient partout et toujours comme l'idée fondamentale du système. En effet, si notre résurrection est une conséquence de cette communion, il s'ensuit que les conditions de la première doivent être en harmonie avec celle-ci. Nous porterons le corps de l'homme céleste, de Christ glorifié, comme nous portons aujourd'hui (et comme il portait lui-même) le corps de l'homme terrestre, du premier Adam (v. 48 ss.), et l'on se gardera bien de réduire la valeur du mot εἰκών à une simple apparence extérieure. En un mot μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (Phil. III. 21), il transformera notre corps imparfait et misérable, de manière à le rendre semblable à son corps glorifié. L'incorruptibilité, la qualité d'être exempt de tout déclin, de toute chance de mort (ἄφθαρτος), n'appartient proprement qu'à Dieu seul (Rom. I. 23; 1 Tim. I. 17). Il n'y avait donc que Christ, l'image de Dieu, qui pût communiquer au monde un pareil bien (2 Tim. I. 10).

Ce qui est dit 1 Cor. XV. 51, est une addition naturelle à la théorie que nous venons de développer. Au moment de la parousie, où la résurrection des morts doit avoir lieu simultanément et généralement, tous les hommes ne seront pas morts, il y aura une génération qui, vivant encore, sera spectatrice de la grande et glorieuse révolution finale. Pour ces hommes, ils subiront la métamorphose, sans avoir besoin de passer par le tombeau, et aucune catégorie des ressuscités n'aura rien à envier à l'autre (1 Thess. IV. 15)[1]. Ce fait, en

1. C'est une chose digne de remarque que dans la discussion très-approfondie, à laquelle l'apôtre se livre à plusieurs reprises au sujet de ce dogme, il ne dise

tant qu'annoncé ici pour la première fois, est appelé un μυστήριον.

La métamorphose du corps, présentée sous l'image d'un grain de blé déposé en terre et ressuscitant comme épi (1 Cor. XV. 36 ss.), est offerte ailleurs à notre imagination comme un changement de vêtement. Ἐκδύσασθαι est alors le terme figuré pour la mort, la déposition du corps terrestre (2 Cor. V. 4); ἐνδύσασθαι représente le nouvel état (1 Cor. XV. 53. 54), et les mots ἀθανασία, ἀφθαρσία, qui s'y ajoutent, marquent les propriétés du nouveau vêtement; enfin il y a ἐπενδύσασθαι (2 Cor. V. 2), littéralement passer le nouveau par dessus l'ancien, ce qui s'applique à ceux qui, vivant encore au moment de la parousie, sont métamorphosés sans avoir besoin de mourir d'abord.

Il ne resterait plus maintenant qu'un seul point à éclaircir. La résurrection étant posée comme un fait général, universel, comprenant tous les hommes, ou du moins tous les chrétiens, dans un seul et même instant, tandis qu'ils meurent à différentes époques, plus ou moins longtemps avant ce moment suprême, quel sera donc le sort des défunts dans l'intervalle du jour où chacun aura quitté la vie jusqu'au jour de la résurrection? A cette question il n'y a pas de réponse nette et explicite dans les passages qui parlent de la résurrection universelle. Le mot κοιμᾶσθαι, qui ne signifie pas seulement mourir, mais encore être mort (κεκοιμημένοι, les morts, 1 Cor. XV. 20; 1 Thess. IV. 13, etc.), nous conduit à penser à un état de sommeil, sans conscience, à peu près tel que les anciens hébreux le supposaient aux habitants de leur Schéol. On ne peut pas prouver que ce mot se rapporte exclusivement au corps et que l'âme, en attendant, se trouve ailleurs,

---

jamais rien des incrédules; sa théorie, sans aucun doute, ne leur est pas applicable.

comme le dit la théorie orthodoxe vulgaire de nos jours. Au contraire, Paul enseigne explicitement (1 Thess. IV. 17) que les croyants ne seront réunis à Christ que par et après la résurrection. Et quand il est dit 1 Cor. XV. 23, que les morts seront rendus à la vie lors de la parousie, il est impossible de restreindre cela au seul corps; car dans ce cas nous serions autorisés à demander à quoi servirait une restauration du corps, si la vie est possible sans elle. Il y a donc ici une lacune dans la théorie.

Mais cette théorie même d'une résurrection universelle et simultanée est empruntée au judéo-christianisme et doit paraître un peu étrange dans le cadre du système de Paul, fondé sur des bases toutes différentes. Nous ne serons donc pas étonnés de voir la conscience religieuse de notre apôtre secouer quelfois les entraves que lui impose cette doctrine et chercher une solution plus en harmonie avec les prémisses de son système ordinaire. Ainsi la vie actuelle, représentée comme une habitation passagère dans un corps qui nous attache à la terre, est appelée (2 Cor. V. 6. 8) un ἐκδημεῖν, une absence, une séparation d'avec notre véritable patrie qui nous réunirait à Christ. Nous séparer de ce corps, c'est nous réunir à Christ, c'est retrouver cette patrie après laquelle nous soupirons, c'est ἐνδημεῖν. Par ces termes mêmes, l'idée d'un état intermédiaire est rejetée; il n'y a plus de place pour elle, mais il n'y en a pas non plus pour celle d'une résurrection simultanée et universelle. Dans l'une des dernières lignes qu'il ait écrites (Phil. I. 23), l'apôtre exprime également l'espérance que quitter cette terre c'est être réuni à Christ, en d'autres termes, qu'il n'y aura pas après la mort deux états consécutifs et différents pour le fidèle. Et déjà antérieurement (Rom. VIII. 23), il nous semble dire clairement que pour les enfants de Dieu la jouissance de la félicité commence de suite après la déposition du corps.

A la résurrection se rattache immédiatement le jugement. C'est là encore une idée purement et simplement judéo-chrétienne et sans aucune liaison naturelle avec la doctrine évangélique de Paul. Car si, d'après cette dernière, la résurrection elle-même n'est qu'une conséquence naturelle de l'union avec Christ, il s'ensuit tout logiquement que le jugement s'accomplit en deçà du tombeau, dans la mesure de la réalité de cette union. Et comme dans la théologie mystique il n'est pas question de la résurrection des incrédules, il n'y a non plus lieu à un jugement final, qui les séparerait des croyants. Les textes confirment amplement ces conséquences, que nous venons de poser, dans la conviction que le grand logicien ne reniera pas ses prémisses. En effet, le mot de jugement se présente sous la plume de Paul, alors seulement qu'il se renferme dans le cercle des idées populaires. La résurrection, dans ce cas, se fait en vue d'une assemblée solennelle de tous les hommes autour du tribunal de Dieu, pour entendre prononcer leur arrêt individuel, basé sur leurs actions respectives, pour recevoir les récompenses ou les peines méritées, et pour être définitivement séparés les uns des autres (2 Cor. V. 10; Rom. II. 5). Encore une fois, c'est là le pur judéo-christianisme, qui seul pouvait parler de mérite et de récompense, en un mot, d'un salut gagné par une série de bonnes actions et comme qui dirait à la sueur du front. Voyez au contraire ces célèbres passages où il est question de la résurrection entée sur la foi (1 Cor. XV. etc.), vous y chercherez vainement une trace d'un jugement dernier.

Quelques observations de détail compléteront ce que nous avons à dire sur cette matière. La phraséologie paulinienne sur le jugement est, comme on s'y attend, essentiellement judaïque. C'est d'abord Dieu, qui est représenté comme juge (κρίσις θεοῦ, 2 Thess. I. 5, κρίμα τοῦ θεοῦ, Rom. II. 2; κρινεῖ ὁ θεός τὸν κόσμόν, Rom. III. 6; 1 Cor. V. 13). Le

jugement lui-même est avant tout envisagé comme une manifestation de sa colère (ἡμέρα ὀργῆς, Rom. II. 5; V. 9; ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, 1 Thess. I. 10; cp. ἐκδίκησις, 2 Thess. I. 8). On n'exigera pas que nous fournissions la preuve que de pareilles expressions appartiennent au style de l'Ancien-Testament. Mais un point vient tout directement des rabbins de la Synagogue, c'est que les croyants siégeront avec Dieu comme juges des incrédules et même des anges (1 Cor. VI. 2. 3). D'autres phrases se rapprochent davantage des idées évangéliques. Ainsi, quand il est dit que Dieu fera présider le jugement par Jésus-Christ (Rom. II. 16), nous y entrevoyons l'idée que l'arrêt se prononcera en vue de la position que chacun aura prise vis-à-vis de l'Évangile. C'est dans ce sens encore qu'il peut être question du tribunal de Christ (Rom. XIV. 10; 2 Cor. V. 10), le chrétien attendant sa récompense très-naturellement de la main du maître qu'il a servi (2 Tim. IV. 8). Tout cela prouve clairement qu'il a dû être bien difficile à l'apôtre de parler et de penser toujours en conformité avec son système théologique, et qu'incessamment il lui échappe des phrases empruntées aux idées vulgaires, comme à nous, quand nous parlons de certains faits astronomiques, d'après l'impression que nous en recevons par nos sens. L'Église aurait dû reconnaître l'incompatibilité scientifique des deux séries d'idées et ne pas vouloir les faire entrer de force dans le cadre d'un seul et même système.

Il nous reste à prouver que tout ce que nous venons de décrire est l'acte d'un seul et même moment ou, comme s'exprime la théologie judaïque, d'un seul et même jour. Parousie, résurrection et jugement arrivent en même temps; il n'est pas question d'un intervalle qui les séparerait, et les passages que nous allons citer démontreront jusqu'à l'évidence que toute idée opposée, celle par exemple d'une période millénaire entre le commencement et la fin de ces manifestations

est formellement exclue du système eschatologique de Paul.

Le Seigneur, est-il dit 2 Tim. IV. 1, procèdera, lors de sa parousie au jugement des morts et des vivants. La même chose revient 2 Thess. I. 7, où, à propos de la parousie, l'apôtre fait la description de la manifestation terrible du juge. Ailleurs (1 Cor. I. 7. 8), la parousie, ἀποκάλυψις, est mise en parallèle avec le jour du jugement, ἡμέρα κυρίου, cp. Rom. II. 5, et le jugement lui-même est appelé παρουσία (1 Thess. II. 19). Nous ferons encore remarquer la formule «juger les morts et les vivants», 2 Tim. IV. 1; Rom. XIV. 9. Elle se fonde sur ce que, au moment de la parousie, tous les hommes ne seront pas morts, mais que tous devront paraître devant le juge. Or, si le jugement ne devait arriver que mille ans après la parousie, une pareille distinction serait sans objet. Enfin nous relèverons ce fait que l'expression de ἡμέρα (κυρίου, ἐκείνη, etc.), est employée simultanément : 1.° pour la parousie, (1 Thess. V. 2. 4; 2 Thess. I. 10; II. 2, etc.; 2.° pour la résurrection, Éph. IV. 30; 3.° pour le jugement, 1 Cor. I. 8; V. 5; 2 Cor. I. 14; 2 Tim. I. 18; IV. 8, etc.). Un pareil usage, s'il ne se fondait pas sur le synchronisme des faits, ne pourrait que produire une inextricable confusion dans les idées.

CHAPITRE XXII.

Du royaume de Dieu.[1]

Aussitôt après l'accomplissement de la résurrection et du jugement commencera le *règne de Dieu* (royaume de Dieu).

L'expression, comme on sait, appartient au judaïsme, et dans le Nouveau-Testament, qui en a modifié le sens, Paul n'est pas seul à s'en servir. C'est essentiellement un état du monde dans lequel Dieu est l'unique directeur de tout ce qui se passe dans la sphère religieuse et morale, de sorte qu'aucune tendance hostile à sa volonté ne peut plus se manifester ni prévaloir. Un pareil état, que les prophètes, dans leur naïf enthousiasme, avaient espéré voir se fonder sur cette terre, la théologie des siècles suivants, plus froide et plus pratique, lui assigna pour théâtre la vie à venir, un peu parce qu'elle trouvait le monde terrestre trop indigne de le voir réalisé, un peu aussi pour se débarrasser du devoir de travailler à son avénement.

Voici maintenant ce que nous avons trouvé dans les écrits de Paul relativement au royaume de Dieu. Il le désigne à plusieurs reprises par le terme usuel βασιλεία τοῦ θεοῦ (1 Cor. VI. 9; XV. 50) et se place même au point de vue des anciens prophètes, en se nommant lui-même un ouvrier pour le royaume de Dieu (Col. IV. 11). C'est alors la nouvelle condition de la société, basée sur la régénération morale, sur l'union plus directe avec Dieu par son esprit; en un mot, une théocratie véritable (Rom. XIV. 17; 1 Cor. IV. 20). Mais

---

1. L. Zwilling, La doctrine de S. Paul sur le royaume de Dieu. Str., 1844.

plus généralement ce royaume est représenté par lui comme un ordre de choses futur, étranger à cette terre et à la vie actuelle, dans lequel, enfin, la vie en Dieu, prêchée et préparée ici-bas par le Sauveur, deviendra parfaite et bienheureuse. C'est pour cela qu'il est aussi appelé le royaume du Fils (Col. I. 13) ou plus complétement le royaume de Christ et de Dieu (Éph. V. 5). Jésus lui-même, par le mérite et la mort duquel ce royaume a été virtuellement fondé, en est aussi le roi, et c'est en cette qualité qu'il porte le nom de Christ, Χριστός, l'*oint*, nom qui, dans l'Ancien-Testament, désigne les rois en général, et dans un sens plus éminent, le plus grand d'entre tous les rois. Ce nom, il le porte dès à présent, tant parce qu'il est venu dans ce monde pour fonder son royaume, que parce que son œuvre, à cet égard, est déjà accomplie; dès à présent, il est exalté, ὑψωθεὶς, et son nom élevé au-dessus de tous les autres (Phil. II. 9. 10); proprement, cependant, il ne prendra possession de sa royauté que lors de la parousie (2 Tim. IV. 1).

Il se présente ici la question de savoir où, dans quel lieu, le royaume doit se trouver? Les prophètes, dont l'horizon était encore restreint, le mettaient sur cette terre, et nous avons vu que bien des chrétiens, dans les premiers temps, pensaient de même à ce sujet. Cette conception n'est pas tout à fait étrangère à Paul; du moins il s'en approprie la forme poétique sous laquelle la théologie de son peuple aimait à la concevoir. D'après un passage diversement expliqué (Rom. VIII. 19—22)[1], mais qui n'aurait pas présenté de difficultés

1. Je serais conduit trop loin, si je voulais citer la littérature de ce passage. Je possède au delà de cinquante dissertations spéciales sur la *créature soupirante*. Je me bornerai à signaler celle d'un de mes élèves, prématurément enlevé à l'Église, F. G. Pfeiffer (Str., 1847), qui a essayé de faire une classification critique de toutes les explications données.

si le fond de l'idée n'était devenu étranger à la théologie de l'Église, la nature extérieure, tout ce qui sur cette terre entoure l'homme, soupire après une métamorphose qui doit la délivrer (ἐλευθεροῦν) de cette loi de dépérissement et de mort (δουλεία τῆς φθορᾶς) sous laquelle elle gémit aujourd'hui, et lui faire partager l'éclat impérissable promis aux enfants de Dieu. La parousie de Christ doit réaliser en même temps cette double perspective. Il est évident que cette glorification du monde matériel, lequel dès lors ne serait plus en proie à tous les maux physiques qui troublent aujourd'hui sa paix et la nôtre, est attendue dans l'espoir de le voir rendu propre à servir de séjour aux élus.

Cependant, ailleurs, l'apôtre s'élève à un ordre d'idées dans lequel il n'est plus question de notre terre. Plus la notion du royaume se spiritualisait, et personne ne niera que cette tendance est bien prononcée dans les écrits de Paul, plus cette désignation d'un lieu si palpable devait paraître hors de propos. Le passage, 1 Thess. IV. 17, ne décide pas la chose, il est vrai; il y est dit seulement que les ressuscités seront enlevés dans les airs à la rencontre de Christ; leur séjour définitif n'y est pas indiqué. La phrase si connue que Christ y est assis à la droite de Dieu, ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ne décide rien non plus; car le hasard veut que les trois seuls passages où elle se trouve (Rom. VIII. 34; Éph. I. 20; Col. III. 1) parlent d'une époque antérieure à la parousie. Néanmoins, nous maintenons notre assertion par plusieurs raisons qui nous paraissent parfaitement concluantes. D'abord, il nous semble que ce serait quelque chose de tout à fait incompatible avec la christologie de l'apôtre, que de supposer un temps à venir où Christ cesserait d'être assis à la droite de Dieu. Il y a plus, le terme même de καθίζειν, consacré dans la théologie apostolique pour désigner la gloire de Christ, désormais inaltérable, est employé également (Eph. II. 6) dans un endroit où il est question de

l'entrée des fidèles dans le royaume de Dieu, et l'expression de τὰ ἐπουράνια qui y est jointe, ne laisse plus aucun doute au sujet de la localité (cp. Phil. III. 20). Ailleurs (2 Tim. IV. 18), le royaume lui-même est qualifié de ἐπουράνιος, et le corps qui doit remplacer celui dont nous sommes revêtus aujourd'hui est également représenté comme nous devant être donné au ciel (2 Cor. V. 1).[1]

Mais nulle part il n'y a la moindre trace de ce que Paul aurait admis un double stade du royaume de Dieu, soit d'abord un royaume transitoire de Christ sur la terre, ensuite, une période sans fin pour le ciel; stades qui, selon l'opinion de plusieurs théologiens, seraient séparées par la résurrection des incrédules et le jugement dernier. Nous avons déjà réfuté cette opinion plus haut. Les passages cités en dernier lieu s'y opposent également.

Le royaume de Dieu, d'après Paul, ne comprendra pas seulement les hommes appelés à y entrer, mais encore les anges, les habitants jusque-là privilégiés du ciel. Tous ensemble alors formeront une grande communauté d'êtres adorant Dieu et reconnaissant Christ pour leur chef à tous, ἀνακεφαλαιοῦνται (Éph. I. 10; Col. I. 20). Les anges s'intéressant dès à présent aux destinées de l'Église (Éph. III. 10) et révérant le Fils de Dieu comme leur Maître (I. 21) et comme leur Créateur (Col. I. 16), s'empresseront naturellement d'accueillir les élus comme les cohéritiers de leur félicité, et de leur tendre une main fraternelle pour l'alliance de la paix.

---

1. Il y a encore d'autres particularités que nous passons ici sous silence. Le paradis, la pluralité des cieux, le 3.e ciel (2 Cor. XII. 2. 4; Éph. IV. 10), sont des images, ou si l'on veut, des idées empruntées aux opinions vulgaires du judaïsme, et ne sauraient être l'objet d'une analyse théologique.

Il ne reste plus maintenant qu'un dernier point à considérer pour arriver au terme de notre exposé de la doctrine de Paul. Nous venons de voir comment l'homme doit se préparer à la consommation des choses et comment Christ achève victorieusement l'œuvre commencée ici-bas pour le salut des hommes. Nous avons encore à voir ce que Dieu fait pour l'accomplir de son côté et comment le but de l'économie évangélique se trouve réellement atteint.

Nous terminons donc cette dernière partie comme nous avons commencé la première par la contemplation de l'action divine. Car de même que toutes choses dérivent originairement de la volonté de Dieu, dans la sphère spirituelle comme dans le monde matériel, de même elles viennent aussi converger et aboutir vers lui. Au commencement comme à la fin Christ n'est que le médiateur de cette volonté. Εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, 1 Cor. VIII. 6.

Précédemment nous avons vu ce que Dieu a fait pour l'homme pour le préparer au salut ; nous aurons à voir, en terminant, ce qu'il lui accorde en définitive. Il s'agit donc ici des biens constituant ce qu'on appelle le salut, en tant que ces biens sont réservés à l'avenir. Car il faut se rappeler qu'il y en a aussi dont les croyants jouissent dès à présent, la paix avec Dieu, le rapport filial et d'autres encore, mais avant tout l'esprit qui leur est communiqué, le don de la grâce le plus important et qui est la base de tous les autres, et les comprend même déjà en quelque sorte.

Aussi cet esprit est-il appelé un gage, un à-compte, les *arrhes* des biens futurs, ὁ ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας (Éph. I. 14, cp. 2 Cor. I. 22 ; V. 5), image qui n'est pas parfaitement juste, parce qu'elle rappelle plutôt l'idée d'un contrat commercial que celle de la grâce de Dieu. Ailleurs, il est nommé ἀπαρχὴ, les prémices (Rom. VIII. 23), relativement aux choses

qui doivent suivre ce premier don. Une troisième image l'appelle un sceau, une marque, σφραγίς, au moyen de laquelle Dieu désigne les siens, comme les anciens avaient coutume de marquer leurs esclaves ; il leur imprime le signe de l'alliance qui doit leur servir de gage et de garantie pour l'accomplissement de toutes ses promesses (2 Cor. I. 22 ; Éph. I. 13 ; IV. 30). L'ancienne alliance avait aussi eu son sceau dans le signe de la circoncision (Rom. IV. 11). Ce simple rapprochement est bien propre à lui seul à faire ressortir le caractère spirituel de la nouvelle économie.

Les croyants ont donc à attendre dans la consommation de l'avenir certains biens qui constituent le salut. Le rapport filial entre eux et Dieu, sur lequel l'apôtre se plaît à revenir, lui fournit ici une nouvelle image fréquemment employée, mais qui a le défaut de toutes les images, de n'être applicable qu'en partie. Les enfants de Dieu sont les héritiers des biens de leur père (εἰ τέκνα, καὶ κληρονόμοι, Rom. VIII. 17 ; Gal. IV. 7). Dans cette image on s'en tiendra à l'idée d'une future entrée en jouissance légitime, et on laissera de côté celle de la mort préalablement nécessaire du possesseur actuel. Cette image d'ailleurs et l'expression qui la consacre, appartiennent au langage de l'Ancien-Testament (Rom. IV. 13 ; Gal. IV. 30). Le peuple d'Israël avait reçu la promesse de la possession de Canaan, et chaque individu devait en avoir sa portion, son lot, κλῆρος (Col. I. 12). Cela est transporté ici à ce que l'on pourrait appeler la terre promise céleste. L'idée d'un héritage, c'est-à-dire d'une attente y prédomine sur celle d'une possession. La phrase κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν (1 Cor. VI. 9. 10 ; XV. 50 ; Gal. V. 21), rappelle la notion d'un patrimoine en biens-fonds. Cependant le mot κληρονομία est aussi employé objectivement en parlant du bien en possession duquel on doit entrer (Éph. I. 14. 18 ; Col. III. 24), par exemple dans cette phrase : κληρονομίαν ἔχειν ἐν τῇ βασιλείᾳ (Éph. V. 5). Mais i

est expressément dit partout qu'il ne s'agit point d'un droit d'hérédité légalement fondé, mais seulement d'une promesse de la grâce divine (Gal. III. 18. 29; Tit. III. 7).

L'entrée en jouissance ou la prise de possession de cet héritage aura lieu lors du retour glorieux de Christ et de l'établissement de son royaume. La même expression peut donc servir à désigner ces deux faits. Ils sont l'un et l'autre une manifestation (ἀποκάλυψις), d'un côté celle du Seigneur comme tel, c'est-à-dire, comme roi; de l'autre celle des enfants de Dieu comme tels, c'est-à-dire, comme héritiers (Rom. VIII. 18 s.: ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, Col. III. 4; cp. 2 Cor. IV. 10. 11).

Le terme qui désigne de la manière la plus générale les biens que le fidèle est autorisé à attendre, c'est celui de σωτηρία, le salut (Rom. I. 16; 2 Thess. II. 13, etc.) Nous le connaissons déjà. Il se rapporte aussi à la première entrée en communion avec Christ, parce que c'est d'elle que tout le reste dépend. C'est en vue de ce fait que Dieu est appelé ὁ σώσας (2 Tim. I. 9; cp. Tit. III. 5); les chrétiens sont simplement appelés οἱ σωζόμενοι (1 Cor. I. 18; 2 Cor. II. 15); convertir quelqu'un et le décider à entrer dans le sein de l'Église, c'est σώζειν αὐτόν (1 Cor. VII. 16; Rom. XI. 14. 26; 1 Cor. IX. 22); le moment où un homme entend la prédication évangélique et écoute l'exhortation d'un apôtre, est pour lui ἡμέρα σωτηρίας (2 Cor. VI. 2). En un mot, on peut dire que par la grâce de Dieu le salut est déjà acquis (Éph. II. 5. 8). Tout cela n'empêche pas que le salut, en réalité et en perfection, n'apparaîtra que dans le royaume de Dieu, après la consommation du siècle et la cessation des rapports terrestres; en d'autres termes, l'idée, au fond, appartient à la sphère extra-mondaine. Nous avons bien le salut, ἐσώθημεν, mais en espérance (Rom. VIII. 24; cp. 1 Thess. V. 8). Plus il se passe de temps, plus nous avançons vers la fin des choses, plus nous approchons aussi

du salut (Rom. XIII. 11). Le verbe est employé non-seulement au prétérit, mais encore au présent (1 Cor. XV. 2), et plus souvent au futur (σωθήσομεθα, Rom. V. 9. 10; X. 9; 1 Cor. X. 33; 1 Tim. IV. 16, etc.), d'autant plus qu'il s'y rattache l'idée d'une délivrance des entraves et des douleurs de la vie actuelle (2 Tim. IV. 18), et que l'obtention du salut est représentée comme le but de toute notre carrière terrestre (1 Thess. V. 9; 2 Tim. III. 15).

Le terme de σωτηρία n'est pas d'ailleurs le seul qui soit ainsi employé pour désigner tantôt un état présent, tantôt un rapport futur. Il y en a encore deux autres qui sont dans le même cas, ἀπολύτρωσις et υἱοθεσία. Nous connaissons déjà trois sens du premier terme qui se rapportent à l'état actuel du véritable chrétien. Il est racheté, c'est-à-dire affranchi de la coulpe, du péché et de la loi. Mais il attend encore une autre délivrance, une autre rédemption. Il soupire après le moment où il sera délivré de son corps (Rom. VIII. 23), de ce corps sujet à tant d'infirmités, qui lui suscite tant d'embarras et d'obstacles, le sépare de Christ (2 Cor. V. 6), et par cela même lui rend la mort désirable (Phil. I. 21—23). Le jour qui mettra fin au siècle pour inaugurer l'éternité sera donc, lui aussi, et dans un nouveau sens, une ἡμέρα ἀπολυτρώσεως (Éph. IV. 30; cf. I. 14).

Quant à la υἱοθεσία, nous aurons à faire une remarque analogue. En notre qualité de croyants, nous sommes déjà les enfants de Dieu, et nous goûtons dès à présent le bonheur résultant de ce rapport; mais la jouissance complète de toutes les prérogatives attachées à ce titre ne nous viendra qu'après la mort (Rom. VIII. 19. 23).

Il résulte de tout cela que les biens qui constituent le salut n'appartiennent pas exclusivement à la sphère de l'autre vie, et que le chrétien ne doit pas être considéré comme voué ici-bas à une existence de privation et d'abnégation absolue. Au contraire, il est dès aujourd'hui si richement doté, que même

la félicité ineffable qui l'attend ne lui apportera rien de tout à fait nouveau. La même observation s'applique immédiatement à la plupart des termes que nous avons encore à énumérer.

Il y a d'abord la vie, ἡ ζωή. Elle commence déjà par l'union du croyant avec Christ, avant laquelle l'homme est à considérer comme mort. Cette vie avec et en Christ est le gage ou la garantie de la vie future; la puissance de la mort physique ne saurait l'atteindre (1 Cor. XV. 12 ss.; 2 Cor. IV. 10. 11; Rom. V. 10). Cependant le terme de ζωὴ est plus ordinairement réservé pour désigner la vie future. Il renferme alors implicitement la notion de félicité, tandis que la vie actuelle est affligée par différentes sortes de maux. C'est pourquoi la vie future est appelée la véritable vie, la vie réelle, ἡ ὄντως ζωή (1 Tim. VI. 19), celle qui mérite seule ce nom, parce que la perspective de la mort ne jette plus d'ombre sur ses jours. Cette vie nous est assurée par le fait de la victoire remportée par Christ sur la mort. (2 Tim. I. 10). Aujourd'hui elle est encore cachée en Dieu, auprès duquel Christ lui-même reste jusqu'à sa manifestation définitive (Col. III. 3); mais elle ne saurait échapper aux fidèles, puisqu'ils sont inscrits dans le livre de vie (βίβλος ζωῆς, Phil. IV. 3). La différence entre les deux phases ou périodes de la vie du croyant est donc purement extérieure. Elle consiste dans la durée. La vie présente, ἡ ζωὴ ἡ νῦν (1 Tim. IV. 8), se terminera par la mort physique pour faire place à la vie future, ἡ ζωὴ ἡ μέλλουσα, qui sera éternelle, αἰώνιος (Tit. I. 2; III. 7; 1 Tim. I. 16; VI. 12; Gal. VI. 8; Rom. II. 7; V. 21; VI. 22, etc.).

En dehors de cette dernière circonstance, la notion de ζωὴ, par elle-même, ne renferme aucun attribut distinct auquel on pourrait reconnaître la nature de la vie éternelle. Cependant on y trouvera facilement l'attribut de la félicité, en se rappelant que la notion de la mort (θάνατος) renfermait l'attribut

de la suprême misère. Cette félicité, d'après ce que nous pourrons conclure des différentes prémisses déjà analysées, consistera essentiellement dans la conscience de la réconciliation avec Dieu, ou dans la paix absolue du cœur, et dans l'union parfaite avec Dieu en Christ. L'apôtre s'abstient de toute autre description, et, on le sait de reste par l'abus qui en a été fait depuis, elle ne pourrait être que sensuelle ou figurée.

Toujours est-il que le mot de ζωή ne caractérise l'existence future que relativement à sa nature spirituelle et intérieure. En cela, il est opposé à δόξα, qui doit essayer d'en peindre la condition extérieure. Car ce mot désigne proprement la manière dont un objet se présente au regard, son apparence (*species*), et plus particulièrement un dehors brillant, l'éclat, la gloire. Il est donc dans l'essence de la δόξα de s'attacher toujours à un objet dont elle forme la face extérieure, le mode d'apparition. Cet objet, c'est ici le corps futur. Sa δόξα, son apparition glorieuse, est opposée à l'ἀτιμία, à la condition misérable du corps actuel (1 Cor. XV. 43). Aussi est-ce le seul attribut, de tous ceux que nous passons ici en revue, qui ne s'applique pas à la vie nouvelle des croyants dans ce monde-ci. Le corps actuel est un σῶμα ταπεινώσεως, le corps futur un σῶμα δόξης (Phil. III. 21), antithèse qui fait ressortir les infirmités et les imperfections de l'un sans nous révéler, sur le compte de l'autre, autre chose que l'absence de ces mêmes propriétés.

La δόξα vient de Dieu. Δόξα θεοῦ (Rom. III. 23; V. 2), la gloire de Dieu est l'attribut de sa personne qui énonce l'absence de toute imperfection, de tout ce qui pourrait troubler la félicité; c'est une existence sans ombre et sans peine. Une pareille existence est donnée à Christ aussi comme ayant vaincu la mort et le péché, et c'est de lui qu'elle passe aux fidèles (2 Cor. III. 18). Elle est donc opposée à toutes les calamités, privations, imperfections de l'existence terrestre (2 Cor. IV. 17;

Rom. VIII. 18); elle est la condition dans laquelle se trouvent les membres du royaume de Dieu (2 Tim. II. 10), et ce royaume lui-même (1 Thess. II. 12); en cette qualité elle se manifestera (μέλλει ἀποκαλυφθῆναι), quand ce royaume ouvrira ses portes aux élus (Col. III. 4).

La dernière expression par laquelle est désignée la condition de la vie future des élus, c'est βασιλεύειν. Nul doute que ce terme ne rappelle dans l'origine les espérances politiques des juifs qui demandaient à l'époque messianique le gouvernement des nations. Chez Paul, cette idée ambitieuse ne se révèle nulle part. Βασιλεύειν (Rom. V. 17), chez lui, c'est avoir part à la βασιλεία, au royaume de Dieu, à la communauté et à la félicité des élus. Ce mot ne contient donc aucune notion positive à ajouter à celles que nous connaissons déjà.[1]

Voilà tout ce que la terminologie eschatologique de Paul nous fournit de définitions de la condition future des élus telle qu'elle se présentait à son esprit. Ajoutons seulement, pour ne rien omettre, que, fidèle à la thèse fondamentale d'après laquelle tous ces biens ne reviennent à l'homme qu'autant qu'il est uni à Christ, l'apôtre a inventé encore une série d'autres termes qui rappellent à la fois cette union et les jouissances célestes des chrétiens. Ainsi ils sont les cohéritiers de Christ, συγκληρονόμοι (Rom. VIII. 17), ils vivront, seront glorifiés, régneront avec lui, συζήσονται, συνδοξασθήσονται, συμβασιλεύσουσι (2 Tim. II. 11 ss.).

Nous ne pouvons quitter ce sujet sans rendre nos lecteurs attentifs à une série d'expressions relatives à la vie future et à la condition réservée à chaque individu, lesquelles paraissent

1. Dans le passage 1 Cor. IV. 8, qui d'ailleurs contient une ironie exprimée au moyen de diverses figures, βασιλεύειν peut encore être ramené à l'idée d'une possession et d'une jouissance, et n'implique pas nécessairement celle d'une domination.

être en contradiction avec tout le système paulinien. Ce sont les formules où le point de vue purement légal est maintenu aux dépens du point de vue évangélique, et où il ne s'agit pas d'élection et de grâce, pas même d'une simple coopération de l'homme à son salut, mais d'un mérite et de titres à faire valoir par lui devant le juge. Nous enregistrons ici les mots ἀποδιδόναι (2 Tim. IV. 8; Rom. II. 6, etc.); ἀνταπόδοσις (Col. III. 24), ce dernier, qualifiant l'héritage céleste comme une rémunération pour les œuvres; ἐργάζεσθαι, μισθὸς (1 Cor. III. 8; IX. 17), considéré comme le résultat d'un πράσσειν; l'allégorie empruntée aux exercices gymnastiques, βραβεῖον (Phil. III. 14), στέφανος (1 Cor. IX. 25; 2 Tim. IV. 8; 1 Thess. II. 19), le prix, la couronne, récompense d'un combat ou d'une course (Gal. II. 2; Phil. II. 16). Nous pourrions encore citer les endroits où Paul se vante au sujet de ses travaux (1 Thess. II. 19; 1 Cor. IX. 15; Phil. II. 16), en répétant qu'il pourra s'en faire un titre devant le tribunal du Seigneur. Que dirons-nous de tout cela? Paul a-t-il pu oublier à ce point ses propres principes professés ailleurs si éloquemment (1 Cor. IV. 7; XV. 10, etc.)? Ce n'est pas possible. Sa théorie reste intacte, son système dogmatique demeure fidèle aux principes de l'Évangile, tels qu'il les a compris et formulés. L'inconséquence, car c'en est une, ne se trouve pas tant dans les idées que dans les mots. L'écrivain se laisse aller à employer des expressions consacrées par l'usage général, répétées par la bouche de tout le monde; le penseur n'y est pour rien. Il adopte pour un moment, quand il est à instruire le peuple, la langue du peuple, qu'il remplace par celle du système, toutes les fois qu'il s'agit de rendre compte des idées mêmes qui font la base de la foi chrétienne. L'Église en a toujours agi de même, et les théologiens les plus orthodoxes à l'endroit de la justification, ont pu, dans le style homilétique, se permettre ce qu'ils rejetaient dans l'exposition dogmatique.

Le système de Paul, autant que nous avons été à même de l'étudier et de le comprendre, se trouve ainsi complété et achevé. Nous n'avons plus rien à y ajouter. Ce que Dieu avait voulu est arrivé. Les élus sont conduits à la félicité par Christ. Il s'ensuit nécessairement que cette félicité ne sera plus sujette à aucun retour, à aucun changement. Partout elle est désignée comme éternelle: ζωὴ αἰώνιος, αἰώνιος δόξα (2 Cor. IV. 17); αἰωνία παράκλησις (2 Thess. II. 16); αἰώνιος οἰκία (2 Cor.V. 1).

Mais elle n'est pas seulement éternelle, elle doit en même temps être regardée comme immuable. Nulle part il n'est question de divers degrés de béatitude qui sépareraient les individus les uns des autres, ni d'un progrès ou d'un avancement qui augmenterait par la suite et selon une règle quelconque les jouissances d'un même homme. Une erreur de l'exégèse a seule pu trouver un pareil progrès dans le passage 2 Cor. III. 18, où la locution ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν ne parle pas d'une gradation (de gloire en gloire), mais d'une part de la source de la glorification des croyants, qui est la gloire de Christ (ἀπὸ δόξης Χριστοῦ), et de l'autre, de l'effet de celle-ci, qui sera la nôtre (εἰς δόξαν ἡμῶν).

Par cette analogie déjà nous serons portés à conclure que les réprouvés, auxquels la félicité est refusée, n'ont pas la perspective d'un changement ultérieur de leur déplorable destinée. En effet, il est dit 2 Thess. I. 9, que ceux qui refuseront de croire, recevront, pour leur peine, ὄλεθρον αἰώνιον, loin de la face du Seigneur et de sa gloire. Il est vrai qu'il n'existe pas d'autre passage dans nos épîtres, qui proclame l'éternité des peines. Mais comme cette idée rentre parfaitement dans l'ensemble du système eschatologique de Paul, nous pourrons nous passer d'autres preuves. Cependant nous ne saurions laisser sans remarque ce fait intéressant que la théologie paulinienne évite de s'arrêter aux images de la mort et de la damnation, tandis qu'elle aime tant à dépeindre celles

de la vie et de la félicité. C'est si vrai que les passages qui traitent le plus explicitement des choses finales et qui sont en même temps ceux qui renferment encore le plus d'éléments judaïques, ne disent absolument rien du sort des réprouvés.

Ce fait incontestable, cette tendance de l'apôtre à s'arrêter avec complaisance sur le côté consolant que présente la perspective de l'avenir et à négliger le revers du tableau, a peut-être contribué à faire naître, dans l'esprit de certains théologiens, la croyance à un rétablissement définitif des damnés même, à une fin heureuse pour toutes les créatures douées de raison. Cette doctrine d'une ἀποκατάστασις πάντων[1], recommandée par plusieurs des plus grands penseurs de l'ancienne Église et des temps modernes, mais pronée aussi par divers enthousiastes dont le suffrage la rendait suspecte, a été combattue avec plus de véhémence qu'elle n'en méritait, par l'orthodoxie rigide de toutes les confessions, pour laquelle l'éternité des peines a toujours été un dogme favori.

Nous n'avons point trouvé de trace de cette doctrine dans les écrits de Paul. Le seul passage dans lequel on pourrait, à la rigueur, en trouver les éléments, serait 1 Cor. XV. 24-28. Il y est dit, qu'après la parousie et la résurrection, vient la fin (τὸ τέλος); Christ devant régner jusqu'à ce qu'il ait vaincu tous ses ennemis, dont le dernier sera la mort; qu'alors il remettra le gouvernement entre les mains du Père qui le lui avait confié et qui ainsi finira par être tout en tous. C'est à ces derniers mots qu'on a pu rattacher les idées de la restitution universelle. Mais, à tout prendre, nous ne croyons pas que ce passage contienne autre chose que ce que nous

---

1. Dietelmair, *De ἀποκαταστάσει scripturaria et fanatica*, 1746. Winzer, *De ἀποκαταστάσει in ll. N. T. proposita*. L., 1821; A. Freundler, Réfutation de la doctrine du rétablissement final. Genève, 1850; J. L. Durand, Le progrès dans la vie future. Str., 1851.

avons exposé dans les pages précédentes. Quand les élus seront entrés, après leur résurrection, dans la félicité éternelle, Christ aura accompli sa mission, terminé son œuvre; il ne sera plus question ni besoin dès lors d'un médiateur. L'union entre Dieu et les siens sera parfaite et immédiate. Après la victoire remportée sur tous les autres ennemis qui s'opposaient ici-bas aux décrets de Dieu, il ne restait plus à vaincre que la mort, et celle-là l'est à son tour par la résurrection des élus.

L'exégèse ne trouvera rien de plus dans ces paroles. Néanmoins, nous convenons qu'elles peuvent avoir une portée plus grande, quand, au moyen de la dialectique, on veut en tirer des conséquences auxquelles l'apôtre ne songeait pas. Nous ne voulons pas parler de ce fait suffisamment établi par une saine interprétation des textes, mais dont la théologie de l'Église n'a jamais pu s'accommoder, savoir qu'il n'y a pas ici de place assignée aux réprouvés, qu'il n'est pas même question d'eux, et que ce silence pourrait sembler autoriser l'espérance de leur salut final. Nous ne voulons pas non plus insister sur Rom. XI. 32 et sur le mot πάντες, qui y est prononcé avec une sorte d'emphase particulière. On pourra toujours dire qu'il s'agit ici d'une grâce offerte et non d'un effet nécessaire. On remarquera encore avec raison que le πάντες est collectif en tant qu'il se rapporte aux deux grandes catégories des juifs et des païens, et non à la totalité de tous les individus de l'espèce humaine. Mais voici un autre fait plus important à signaler. N'y a-t-il pas une contradiction à représenter la mort comme vaincue à son tour, comme anéantie même et à laisser pourtant en son pouvoir la majorité des hommes ? De deux choses l'une : ou bien nous nous en tenons avec le système au fait de la damnation éternelle de plusieurs, alors la mort subsiste comme puissance à côté de la puissance de Dieu, qui est une puissance de vie, ou bien, nous posons en principe avec notre passage le fait de l'anéantissement de

la mort, et nous en conclurons à la restitution des damnés. Cette dernière conclusion pourrait encore s'appuyer sur une autre considération. Si la plus grande gloire de Dieu consiste à être tout en tous, il est évident que ce sera une imperfection en Dieu de n'être pas tout dans tous; ce sera un amoindrissement de sa gloire si, dans quelques-uns, dans le grand nombre même, il n'est rien. La conscience religieuse, comme la conscience logique, protestent contre cette imperfection de Dieu et du système. Mais ici commence le domaine de la spéculation; cela ne regarde plus l'exégèse historique, qui ne connaît d'autre devoir que de constater avec une scrupuleuse impartialité les thèses réellement formulées par chaque auteur.

Arrivé au but, nous allons terminer cette partie de notre grande tâche en montrant en deux lignes que la division adoptée pour l'exposé de la théologie de Paul, d'après les trois catégories de la foi, de l'amour et de l'espérance, a bien réellement été celle que l'apôtre avait constamment présente à l'esprit et qu'il y revient incessamment; plus souvent même par des allusions presque involontaires, par le cours naturel de la pensée que dans des assertions formelles et systématiques.

Dans les premières lignes qui nous restent de sa plume (1 Thess. I. 3; cp. Col. I. 4) il résume l'éloge à donner à ceux qu'il salue, d'après cette trilogie des phases et manifestations de la vie chrétienne. Ailleurs, l'armure spirituelle du fidèle consiste en ces trois vertus cardinales (1 Thess. V. 8). Dans d'autres endroits ce sont elles qui suggèrent à l'écrivain par une association naturelle des idées, diverses formes pour ses exhortations et ses enseignements (Éph. I. 15. 18; III. 17. 18. 20); et comme l'espérance ne peut pas être appelée une qualité ou une vertu au même titre que la foi et l'amour, elle est souvent remplacée dans ce cas par la patience, ὑπομονή (1 Tim. VI. 11; 2 Tim. III. 10; Tit. II. 2; 2 Thess. I. 3. 4).

On pourrait y joindre 2 Thess. II. 17, où la même trilogie semble exprimée par λόγος (= πίστις), ἔργον (= ἀγάπη) et ἐλπίς. Voyez encore Gal. V. 5. 6; Tit. I. 1. 2, où on lit πίστις, εὐσέβεια, ἐλπίς.

Cependant, bien que Paul pense et raisonne toujours dans les formes de cette trilogie, les trois termes qui la composent ne sont pas, à ses yeux, simplement coordonnés. D'un côté, il y a plusieurs passages dans lesquels il ne nomme que la foi et l'amour, sans y ajouter l'espérance, qui est ainsi considérée comme subordonnée aux deux autres (2 Tim. I. 13; Tit. III. 15; Philém. 5; 1 Cor. XVI. 13; 2 Cor. VIII. 7; Éph. VI. 23; 1 Thess. III. 6; 1 Tim. I. 5. 14; II. 15). D'un autre côté, il déclare que l'amour est le plus grand des trois. On a cherché la raison de cette assertion. On a dit que la foi et l'espérance n'existent à vrai dire que dans la vie présente, la foi devant se changer un jour en vision, c'est-à-dire, en savoir immédiat et en possession réelle (2 Cor. V. 7), et l'espérance cessant par le fait même de son accomplissement (Rom. VIII. 24. 25). L'amour, au contraire, restera éternellement.

Cette explication n'est absolument vraie que pour l'espérance, mais non pour la foi; car la πίστις de la théologie paulinienne, c'est-à-dire, la communion avec Christ, ne devra cesser, pas plus dans l'autre vie que dans celle-ci. Il sera plus juste de dire que la supériorité accordée à l'amour dérive de ce que la foi et l'espérance sont des qualités qui ne sont propres qu'à l'homme, pour l'élever au-dessus de la sphère terrestre et pour le mettre en rapport avec le ciel, tandis que l'amour est un attribut de Dieu communiqué à l'homme pour lui imprimer le sceau de sa destinée divine:

Νυνὶ μένει πίστις ἐλπὶς ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη (1 Cor. XIII. 13).

Διώκετε τὴν ἀγάπην!

CHAPITRE XXIII.

Récapitulation systématique.

INTRODUCTION. Δικαιοσύνη ....: ch. V.

I. L'ancienne économie.... Χωρὶς νόμου....

1. Côté historique. Universalité du péché (ἁμαρτία) : ch. VI.
   - *a.* Cause (σάρξ).
   - *b.* Effet (θάνατος).
2. Côté polémique. Insuffisance de la loi (νόμος) : ch. VII.
   - *a.* Résultat (ἐπίγνωσις).
   - *b.* But (παιδαγωγός).
3. Côté religieux. Désir de la délivrance.
   - *a.* Situation (δουλεία).
   - *b.* Conscience (ταλαιπωρία).

II. La nouvelle économie ou l'Évangile....πεφανέρωται....: ch. VIII.

1. Dieu auteur du salut....τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι....: ch. IX.
   - *a.* Source (χάρις).
   - *b.* Décret (πρόθεσις).
   - *c.* Exécution (οἰκονομία).
2. Christ médiateur du salut .... διὰ τῆς ἐν Χριστῷ ἀπολυτρώσεως ....
   - *a.* Personne (υἱός) : ch. X.
   - *b.* Œuvre (σωτήρ) : ch. XI.
   - *c.* Relation (δεύτερος Ἀδάμ) : ch. XII.
3. L'homme héritier du salut .... ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας ....
   - *a.* Connaissance et acceptation (πίστις) : ch. XIII.
     - α. Action de Dieu.
       1) Élection (ἐκλογή) : ch. XIV.
       2) Vocation (κλῆσις) : ch. XV.
       3) Adoption (υἱοθεσία).

- β. Expérience de l'homme : ch. XVI.
  - 1) Obéissance (ὑπακοή).
  - 2) Régénération (παλιγγενεσία).
  - 3) Sanctification (ἁγιασμός).
- γ. Mérite de Christ.
  - 1) Rédemption (ἀπολύτρωσις) : ch. XVII.
  - 2) Justification (δικαίωσις) : ch. XVIII.
  - 3) Réconciliation (καταλλαγή).

b. Activité et propagation (ἀ γ ά π η) : ch. XIX.

- α. Œuvre de Christ. Communauté (ἐκκλησία).
- β. Secours de Dieu. Dons (χαρίσματα).
- γ. Ministère de l'homme. Édification (οἰκοδομή).

c. Perspective et accomplissement (ἐ λ π ί ς) : ch. XX.

- α. Préparation de l'homme.
  - 1) Patience (ὑπομονή).
  - 2) Épreuve (δοκιμή).
- β. Victoire de Christ.
  - 1) Retour (παρουσία) : ch. XXI.
  - 2) Royaume (βασιλεία) : ch. XXII.
- γ. Glorification de Dieu.
  - 1) Héritage (κληρονομία).
  - 2) Consommation (τέλος).

CHAPITRE XXIV.

Le paulinisme et le judéo-christianisme.

Dans l'exposé de la doctrine de Paul que nous venons de terminer, nous avons dû nous attacher de préférence à cette partie de l'enseignement évangélique de l'apôtre, dans laquelle sa conception subjective et individuelle s'est révélée plus immédiatement. Nous n'avons pas précisément évité de parler des points dans lesquels il s'est moins écarté des idées et des méthodes antérieures ; cependant, par la nature même des choses, les autres ont occupé une place plus saillante. Il en a pu résulter, pour le lecteur, cette impression que la distance de l'une à l'autre formule est plus grande que nous ne voulions la représenter et qu'elle n'est rachetée par aucune affinité digne de remarque. Mais telle n'a point été notre pensée ; au contraire, on a dû voir partout que nous reconnaissons le double lien qui rattache Paul au judaïsme d'un côté, à Jésus-Christ de l'autre, tout en lui laissant une pleine liberté d'esprit pour la tractation des idées et pour l'élaboration du système. Pour faire disparaître la moindre incertitude à cet égard, nous voulons consacrer, en terminant, quelques pages encore à la comparaison des deux phases de la théologie apostolique que nous avons étudiées jusqu'ici.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que l'individualité de Paul se produit surtout dans les deux parties de la science sacrée, que nous appelons aujourd'hui l'anthropologie et la

sotériologie. Cette assertion, d'ailleurs suffisamment prouvée par les faits, se complétera par l'observation que les autres parties du système de la religion biblique n'ont pas reçu de la main de l'apôtre des gentils une forme bien différente de celle qu'elles avaient revêtue avant lui, soit dans la synagogue, soit dans l'Église.

Ainsi, tout d'abord, la théologie proprement dite, c'est-à-dire, la série des dogmes concernant la personne de Dieu, ses attributs, la création, la providence et les différents modes de la révélation, est restée intacte dans son ensemble et dans ses détails. Paul est rarement amené dans ses épîtres à faire un enseignement positif sur toutes ces matières; ce qui prouve qu'il n'avait rien de nouveau à apprendre à ses lecteurs. Les théories métaphysiques auxquelles ces divers dogmes ont dû se prêter, chez les juifs d'abord, ensuite dans les écoles gnostiques, et enfin, dans le sein de l'Église, lui sont restées étrangères, ou du moins, il ne s'en préoccupe ni pour les préparer de loin, ni pour les réfuter d'avance. Les formes populaires de l'enseignement biblique (Rom. I. 20 ss., 1 Tim. I. 17; VI. 16, etc.) lui suffisent pleinement, et il n'est pas même offensé des expressions anthropomorphiques que la loi et les prophètes avaient consacrées en si grand nombre et que le scolasticisme judaïque de l'époque cherchait déjà à éviter autant que possible.

L'idée la plus intimement liée avec cette théologie, celle de la théocratie et de l'élection spéciale du peuple d'Israël, n'a pas non plus subi entre ses mains une métamorphose radicale. Il est vrai que le principe universaliste qui est à la base de la doctrine paulinienne a dû briser les formes du particularisme mosaïque et pharisaïque. Mais d'un côté, nous avons vu que le judéo-christianisme n'était pas, comme on se l'imagine souvent, complétement inaccessible à des idées de ce genre, bien qu'il ne les admît qu'avec une extrême réserve; de l'autre

côté, on ne doit pas oublier qu'en se plaçant à un point de vue plus élevé, Paul ne prétend pas renverser purement et simplement les anciennes formes, nous aurions presque dit les cadres précédemment établis par la Providence. Son jugement sur la nature et l'origine du paganisme est le même que celui de l'Ancien-Testament et de tous ses coreligionnaires (Rom. I. 18 ss.; 2 Cor. VI. 14; Gal. II. 15; Éph. II. 11 ss., etc.); Israël est toujours, à ses yeux, un peuple privilégié (Rom. III. 1 ss.; IX. 4 s., etc.); l'entrée des païens dans la communauté évangélique est comparée à la greffe d'un rameau sauvage sur un arbre d'essence plus noble (Rom. XI. 17, etc.), et cet arbre n'est pas une nouvelle création; il a ses racines au Sinaï, ou, si l'on veut, devant la tente d'Abraham (Rom. IV. 11 ss.).

Cela nous conduit directement à un autre fait qui confirmera davantage les rapprochements précédents. La combinaison du point de vue théocratique et particulariste avec le principe de l'universalisme évangélique aurait dû amener un conflit et révéler la contradiction des deux formules ainsi associées. Mais la théologie de l'apôtre ne se heurte pas contre cet écueil, parce que l'exégèse qui lui sert d'instrument dialectique le lui fait éviter. Cette exégèse ne lui est pas propre à lui; elle est l'héritage commun de toutes les écoles chrétiennes, et ne diffère de celle de la synagogue que parce que le principe évangélique lui dicte d'avance ses résultats sans avoir changé ses méthodes. On peut affirmer que nulle part ailleurs la révolution opérée par l'Évangile n'a été moins sensible que dans cette partie si importante de la science, bien que le but qu'il s'agissait d'atteindre, et qui était toujours atteint facilement et complétement, fût ici tout à fait nouveau.

Voici un autre point à l'égard duquel la théologie, analysée dans le présent livre, ne s'est point éloignée de la conception populaire qui l'avait précédée. C'est la démonologie, la doc-

trine concernant les anges bons ou mauvais. Nous voyons les premiers, comme selon le judaïsme, servir de ministres à Dieu, dans l'œuvre de la révélation (Gal. III. 19), et à Christ, dans l'acte solennel du jugement (1 Thess. IV. 16). Dès à présent ils fonctionnent comme surveillants de l'Église (1 Cor. XI. 10). Les autres, ayant pour chef le diable, sont, depuis la création (2 Cor. XI. 3), les auteurs du mal physique (1 Cor. V. 5; 2 Cor. XII. 7) et moral (1 Thess. III. 5, etc.) dans le monde, et plus particulièrement les promoteurs du paganisme et de toute opposition contre le royaume de Dieu (2 Cor. IV. 4; Éph. VI. 10 ss., etc.). Pas plus que le judéo-christianisme, la théologie paulinienne ne fait encore aucun effort de se rendre compte de ces notions d'une manière scientifique; elle les accepte telles que la tradition naïve des générations antérieures les lui a léguées, et ne les rattache que très-extérieurement au système évangélique.

Nous avons déjà fait remarquer que dans l'eschatologie Paul ne s'écarte pas non plus des idées reçues généralement autour de lui. Nous en avons parlé au long, et nous pouvons nous contenter ici de dire que les deux seuls points, où sa théologie dépasse le cadre plus étroit du judéo-christianisme, ne font encore que préparer de loin le changement que l'Évangile était destiné à produire dans l'ancienne théorie. Du moins, ces deux thèses (sur la liaison intime de la résurrection et de la foi, et sur la nature du corps futur) ne lui ont pas fait retrancher explicitement un seul article de la série des faits eschatologiques énumérés par les docteurs de la synagogue.

Enfin, nous croyons pouvoir affirmer que dans la doctrine capitale relative à la nature de la personne de Christ les deux formules que nous comparons en ce moment se placent sur le même terrain. En effet, c'est une opinion très-imparfaitement justifiée par l'histoire, que de croire que le judéo-christianisme repoussait l'idée de la divinité du Sauveur. Nous avons

constaté le contraire. On peut dire tout au plus que cette idée ne formait pas la base des convictions religieuses de ce côté-là, et que la réflexion ne se pressait pas de s'emparer de ce sujet pour arriver à une conception précise et définitive. Il faut même accorder que beaucoup de chrétiens de cette dénomination étaient restés étrangers à tout développement spiritualiste ou spéculatif de la foi dans cette direction. Mais les formules pauliniennes, à leur tour, ne s'écartent guère encore de ce qui convenait plutôt aux besoins du sentiment religieux qu'à ceux de la spéculation. Elles ont été dépassées à cet égard par celles de la théologie ecclésiastique, et même déjà par celle de Jean et de l'épître aux Hébreux. On ne peut donc pas les opposer aux idées qui peuvent avoir dominé dans le principe au milieu des chrétiens de la Palestine, comme formant à côté de celles-ci un corps de doctrine absolument distinct.

Nous pourrions faire des rapprochements plus nombreux encore peut-être, si nous voulions revenir sur tous les détails de l'enseignement apostolique. Mais nous nous bornons à ce qui vient d'être dit comme confirmant suffisamment notre assertion première. Il nous importe maintenant d'exprimer encore, et de la manière la plus catégorique, le fait de la divergence entre les deux formules ou systèmes, ou pour mieux dire, ce fait étant proclamé hautement et en mainte occasion par Paul lui-même et par ses contemporains [1], nous tenons à préciser la nature de cette divergence, et les points sur lesquels elle porte.

En reprenant notre exposé, chapitre par chapitre, nous trouverions des thèses, des explications, des raisonnements en grand nombre, par et dans lesquels Paul quitte la route commune pour s'en frayer une nouvelle, et s'engage ainsi dans

1. Voy. surtout aussi livre VI. chap. II.

une direction qui l'éloigne des errements de ses prédécesseurs ou de ses premiers entourages, et qui finit par creuser un abîme entre la synagogue et l'Église, si étroitement liées dans les premiers temps. Mais en suivant cette méthode, nous arriverions à faire croire à nos lecteurs que la différence consiste en une série plus ou moins grande de dogmes isolés, d'articles de foi, diversement formulés de côté et d'autre, comme c'est le cas dans la comparaison qu'on peut faire de nos jours, par exemple, entre plusieurs confessions de foi protestantes. Telle n'est pas notre pensée. Les détails s'effacent presque, à nos yeux, en présence du principe dont ils découlent, et l'importance de ce dernier est telle qu'il doit ici absorber, pour ainsi dire, toute notre attention. Nous constaterons dans la suite de notre récit historique que les adversaires de Paul s'arrêtèrent à des questions détachées, à ce qu'il y avait, à leur point de vue, de plus négatif, de plus hétérodoxe dans son enseignement, parce que pour eux, et dans l'application pratique, c'était en même temps ce qu'il y avait de plus concret et de plus palpable, ce qui pouvait remuer les masses. Ici nous ne racontons pas l'histoire, nous apprécions une doctrine. Il convient donc de remonter jusqu'à la source dont elle jaillit, au germe qui la fait naître.

A ce point de vue on peut dire que la différence entre le paulinisme et le judéo-christianisme revient à une seule chose, à un seul principe. Des deux côtés il y a le salut par Christ; des deux côtés il y a la foi, la charité, l'espérance; des deux côtés il y a le devoir et la rémunération. Mais dans le judéo-christianisme tout cela est un fait du savoir, de l'instruction, de l'entendement, de la mémoire même, et souvent de l'imagination, et en dernier lieu de la conscience qui s'en est pénétrée et qui l'adopte sur la foi d'un enseignement garanti par la tradition et contrôlé par la lettre. Pour Paul et d'après lui tous ces faits, toutes ces convictions découlent et relèvent

immédiatement du sentiment religieux. C'est en lui-même qu'il les trouve, non pas parce qu'il les aurait inventés ou produits par un acte spontané de sa raison, mais parce que le saint esprit de Dieu les y dépose, les y féconde, les y excite directement. Dans les deux sphères on pourra avoir appris Christ et son Évangile par la prédication d'un missionnaire ou par l'étude d'un livre. Mais dans la première Jésus restera avant tout un personnage historique, ayant sa place, il est vrai, non-seulement dans le passé, mais encore dans le présent et dans l'avenir, et toujours au faîte de l'échelle des êtres et à la droite de Dieu; ayant commandé des choses qu'il s'agit de pratiquer et promis des biens qu'il s'agit d'obtenir. Dans la seconde sphère, au point de vue du paulinisme, Christ se révèle surtout dans l'individu même; c'est en lui-même que ce dernier le trouve et le sent; sa mort et sa résurrection sont devenues des phases de la vie de chaque chrétien; cette vie n'est quelque chose que par l'union intime des deux personnalités, l'existence individuelle devant être renouvelée, façonnée, sanctifiée par et d'après l'existence idéale et normale du Sauveur. Pour le judéo-christianisme, considéré dans ce qu'il a de plus élevé et de plus respectable, la chose essentielle sera toujours d'un côté la pratique du devoir, de l'autre la perspective de l'accomplissement heureux et complet de toutes les promesses divines, et la religion consistera dans l'étroite liaison de ces deux éléments. Selon Paul, bien qu'il ne sacrifie aucun devoir et qu'il ne renonce à aucune promesse, la chose essentielle c'est la foi, c'est-à-dire l'immédiateté du rapport de l'homme avec Dieu par Christ, la conscience intime d'un état que l'entendement et la réflexion ne comprennent ni n'expliquent, et que l'espérance même ne pourrait entrevoir s'il n'était pas déjà réalisé. Cet état, c'est en même temps la religion. Dans le judéo-christianisme la théologie, c'est l'énumération des devoirs et des espérances: c'est un ascétisme

eschatologique. Chez Paul la théologie est avant tout l'aveu, la profession d'un sentiment, la démonstration de sa légitimité et de sa puissance, enfin la négation de tout ce qui en amoindrirait le droit : c'est un mysticisme dialectique.

En rapprochant chacun de ces deux points de vue de la vie concrète de l'individu et de l'Église, on comprendra facilement que le premier seul a besoin d'un code de dogmes et de préceptes. Le second peut s'en passer ; non qu'il répudie les uns ou néglige les autres ; mais parce qu'il croit qu'ils n'ont pas besoin d'une légitimation extérieure et de pure forme, alors que leur autorité est établie plus directement par le témoignage de l'esprit et, ce qui plus est, reconnue par l'application ou l'exécution même qu'ils reçoivent spontanément. Voilà la raison pour laquelle le judéo-christianisme du premier âge, comme système théologique, tient à la loi de Moïse qui est le seul code qu'il puisse reconnaître, un autre n'existant pas encore. Voilà aussi le motif pourquoi la théologie de Paul proclame la déchéance de la loi, et s'expose à être regardée par son siècle comme l'ennemie de l'ancienne dispensation, bien qu'elle n'ait jamais songé à faire table rase des traditions sacrées des temps antérieurs.

Il serait facile de faire voir que telle croyance originairement judaïque, que l'on trouve encore dans les épîtres de Paul, ne s'adapte pas bien au système dont nous venons de faire ressortir le principe générateur. Cela prouve seulement que l'apôtre, en théologien réformateur, s'est appliqué avant tout à établir solidement la base du nouvel édifice et à en construire les parties essentielles. Nos réformateurs du seizième siècle, auxquels sa théologie a servi de modèle et de point de départ, en ont agi de même, et n'ont pas remué tout de suite l'échafaudage entier de celle qu'ils avaient trouvée devant eux. La présence de quelques idées qui n'ont de place et de valeur que dans l'ensemble d'une conception dépassée, n'est pas néces-

sairement gênante et n'empêche pas le progrès avec la conception nouvelle qui surgit, pourvu que le centre de gravité ou le pivot du système ait changé en même temps. Nous en trouverons un exemple plus remarquable encore à la fin de notre prochain livre, et une étude philosophique de l'histoire nous apprend en général que le développement de l'humanité représente une chaîne dont tous les anneaux se tiennent et qui n'est rompue nulle part.

Nous terminerons, par une dernière réflexion, ce livre et le parallèle que nous venons d'ébaucher. Nous n'avons point entendu formuler de jugement sur les deux systèmes exposés, ni par l'analyse que nous en avons faite ni par la comparaison qui l'a suivie. Mais encore moins il n'est entré dans notre pensée d'attribuer à l'un d'eux, à l'exclusion de l'autre, et relativement à sa base psychologique, le privilége du caractère chrétien. Comme théologie, c'est-à-dire, comme ensemble logique de faits et d'idées évangéliques, l'un pourra l'emporter sur l'autre dans l'opinion de ceux qui s'occupent de théologie, et le protestantisme en particulier a fait son choix à cet égard. La remarque que nous voulions faire porte sur autre chose. En laissant de côté et les théories et leur forme scientifique, nous nous trouvons en présence de deux points de vue essentiellement différents, et si différents que les mêmes croyances, les mêmes vérités évangéliques se présenteront sous un aspect nouveau, selon qu'elles seront envisagées sous l'un ou sous l'autre. Il y a le point de vue rationnel et le point de vue mystique. Nous les avons clairement et suffisamment définis plus haut : nous répétons qu'ils sont légitimes tous les deux. Ils le sont si bien que dans plusieurs occasions nous avons vu Paul lui-même, et que nous verrons Jean, à son tour, passer de l'un à l'autre sans compromettre l'autorité ou la force de leur enseignement. C'est que la raison et le sentiment sont deux facultés également appelées à s'occuper des choses religieuses,

mais non également développées dans tous les individus. Tant que cette imperfection durera, tant qu'une harmonie parfaite ne sera pas établie entre nos différents moyens de saisir la vérité religieuse, ces deux points de vue paraîtront opposés l'un à l'autre, ou sembleront s'exclure réciproquement. Ce serait une déplorable erreur que de croire que l'un des deux dût être proscrit complétement.

LIVRE V.

LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction.

La théologie de Jean a été jusqu'ici traitée plus rarement que celle de Paul, et en même temps avec moins de bonheur. C'est du moins l'impression qui nous est restée de la lecture des quelques ouvrages qui s'en sont spécialement occupés dans ces derniers temps. Si cette impression ne nous a point trompé, nous nous expliquerons facilement le fait en lui-même par les nombreuses difficultés qui assiégent pour ainsi dire les abords du sujet et par la nature même de ce dernier, surtout si on le compare avec celui que nous avons traité dans le livre précédent.

En effet, quand on veut étudier la théologie de Paul, on se trouve en face d'une individualité qui se dessine devant nos yeux de la manière la plus nette et avec les couleurs les plus vives; on a devant soi une grande image historique, un homme aussi riche en actions qu'en idées, chez lequel les premières forment ce qu'on pourrait appeler le commentaire perpétuel de celles-ci. Ici au contraire, la personne dont nous voulons connaître les convictions et les théories, se présente à nos yeux comme une figure nébuleuse et sans contour précis, comme un souvenir presque effacé de l'histoire, laquelle, en recueillant les impressions qu'elle en a reçues ou qu'elle croit en conserver, ne sait plus au juste combien il y en a de réelles et combien ont été ajoutées par une tradition rêveuse et poétique. Paul avait tant fait que la fable n'a pas trouvé

nécessaire d'enrichir encore sa vie laborieuse. Pour Jean c'est le contraire; on ne sait à peu près de lui que ce que la crédulité d'un âge avide de miracles a consacré de récits ou incertains ou controuvés.

Quand il s'agit de reconstruire le système de l'apôtre des gentils, chacun sait de suite où il doit chercher les matériaux de l'édifice. Les sources coulent, si ce n'est partout également riches, au moins également pures et limpides. Le danger d'y mêler quelque élément étranger, d'altérer, par une addition de faux aloi, la conception authentique du théologien, existe seulement pour ceux qui poussent la méfiance au delà de ses limites naturelles ou qui, en exerçant la critique, ne voient distinctement que les moindres nuances de la forme, et ferment les yeux aux plus palpables analogies du fond et des idées. Le doute le plus obstiné peut à la rigueur, dans cette sphère, embarrasser la marche assurée de l'histoire ou arrêter un jugement littéraire; il n'est guère dans le cas de rien changer à la théorie dogmatique, et le système de l'apôtre reste intact, qu'on lui attribue ou qu'on lui refuse quelques épîtres de plus ou de moins. Pour Jean c'est tout autre chose. Là il s'agit, pour le triage des sources, d'un travail préparatoire bien autrement important; il s'agit de revendiquer les droits des unes, d'examiner les prétentions des autres, et quelle que soit la décision que l'on finira par prendre, toujours il sera impossible de satisfaire à la fois la critique et la tradition, toujours on s'exposera tantôt au reproche de syncrétisme, tantôt à celui d'une néologie dangereuse et pour la science et pour l'Église. Les différents ouvrages qui portent vulgairement le nom de Jean, sont d'une nature si disparate, si hétérogène, qu'en tout état de cause, il resterait difficile d'en faire rentrer la substance dans un seul cadre.

Mais il y a plus. S'il est vrai que dans l'histoire les noms propres sont d'une valeur particulière, ici encore l'avantage

est du côté du système que nous avons exposé dans le livre précédent. Le nom de Paul, auteur, de Paul, théologien, est un nom historique, un nom qui a du retentissement dans l'Église, qui relie en faisceau les idées et leur imprime le cachet de l'autorité avec la même force et le même ascendant qui autrefois les imposait au monde étonné. Ici, au contraire, si nous voulons avoir un nom propre pour le rattacher au système, il faut d'abord le conquérir, il faut au moins le défendre ; peut-être, qu'en savons-nous, la critique, la conscience historique nous obligent-elles à l'abandonner, à nous en servir seulement comme d'un nom de convention, à revendiquer, pour le système qu'il doit couvrir, une place à côté des autres, non en vue de cette autorité extérieure, mais uniquement en nous fondant sur sa valeur intrinsèque, qui n'en sera pas moindre sans doute pour le théologien, mais qui, par ce défaut, perdra toujours aux yeux du vulgaire. Car, on le sait, les livres que nous allons étudier sont des ouvrages anonymes, et quoique nous croyions fermement que leur origine apostolique peut toujours encore être défendue avec succès, nous sommes loin d'accueillir avec dédain les doutes de ceux qui sont d'un avis contraire. [1]

D'un autre côté, dans le sujet de notre livre précédent, l'écrivain et ses œuvres formaient une seule et même individualité. Le docteur, le prédicateur, le théologien se révélait dans les pages que nous lisions ; en écrivant, il faisait son portrait ; tout ce qu'il disait lui appartenait en propre ; c'était

1. Ce n'est pas ici le lieu de traiter la question de l'authenticité du quatrième évangile et des épîtres attribuées à Jean. J'ai exposé ailleurs mes raisons pour y croire. Mais dans l'état actuel de la science, ce n'est pas par un mépris superficiel ou par un anathème qu'on réduira au silence une critique qui arriverait à des résultats opposés. Je répète d'ailleurs que la question n'est pas là. Il s'agit beaucoup moins de savoir le nom d'un écrivain que de connaître la portée et la valeur de ce qu'il dit.

une partie de lui-même qui se joignait exactement au reste, pour composer la mosaïque de sa vie intérieure. En sera-t-il de même ici ? Nous l'espérons ! mais tout le monde n'est pas de cet avis : bien des gens veulent commencer leur étude de ce nouveau sujet, en distinguant soigneusement l'historien du théologien. Ils demandent qu'on examine d'abord s'il s'agit bien ici d'une conception apostolique de la pensée chrétienne, conception qu'il nous serait permis de coordonner avec toute autre analogue, ou si ce que nous appelons la théologie de Jean ne réclame pas, en partie du moins, un nom et une dignité bien plus élevés encore ? En effet, cet enseignement n'est-il pas formulé par un disciple qui prétend le recueillir simplement dans la bouche de son maître ? Alors avons-nous le droit d'en parler ici à part ? Ne conviendrait-il pas de voir d'abord s'il ne faut point y distinguer des éléments d'origine diverse, pour donner à chacun ce qui peut lui revenir en propre ? Toutes ces questions sont de nature à embarrasser l'historien dès le début, et à compliquer le problème qu'il doit résoudre. Les deux chapitres suivants seront plus particulièrement consacrés à discuter les faits qui pourront motiver notre jugement définitif sur ces questions. L'un d'eux, et le plus important, nous fera connaître la nature particulière de l'ouvrage principal, qui doit nous servir ici de source ; le second nous fera trouver la solution de la question subsidiaire mais très-essentielle aussi, de la part qui revient au théologien, rédacteur du système à analyser.

Enfin, l'intelligence de la théologie de Paul est singulièrement facilitée par une série de circonstances qui nous feront défaut dans notre nouvelle étude. Cette théologie, on l'a vu, a une base toute psychologique ; elle en appelle à des expériences intérieures que chacun peut, ou du moins devrait avoir faites ; elle se rattache à de nombreux faits qui sont du domaine de l'entendement et de la réflexion, à des dispositions

du cœur, à des jugements de la conscience, à des besoins, des désirs, des tendances de toutes les facultés de l'âme qui peuvent être en contact immédiat avec la religion. Il ne faut pas non plus perdre de vue cette circonstance assez importante, que le langage propre à ce système est depuis bien longtemps devenu celui de la théologie protestante en général, que tous nous sommes familiarisés d'avance avec sa terminologie, qui est, pour ainsi dire, devenue partie intégrante de la vie scientifique dans notre Église. Ici, au contraire, il s'agit d'une théologie bien moins familière au monde littéraire et à l'usage quotidien, et les points de contact qu'elle peut avoir avec la sphère et le langage des écoles, seront bien moins nombreux. L'idée religieuse qui la domine ne se hâte pas trop d'aller au devant de nous pour nous inviter à venir vers elle, pour nous gagner par d'éloquents raisonnements; elle se retire dans son sanctuaire caché; elle veut être recherchée et découverte; elle n'aime à se donner qu'à des âmes qui sympathisent avec elle; elle excite et attire moins l'esprit spéculatif, avide de faire de nouvelles découvertes, et réjoui de voir son horizon s'étendre, que le cœur qui, rempli d'un saint désir et acceptant avec reconnaissance ce qu'elle lui apporte, est heureux même dans sa sphère restreinte. Elle n'a pas été jugée propre (et pour son bonheur!) à fournir le cadre et les formules d'une dogmatique officielle; elle a donc pu rester vierge en face du scolasticisme de l'école, et éviter la triste mésalliance qui a fait tant de tort à la théologie plus méthodique de Paul; mais en revanche la science historique a d'autant plus de peine à s'y orienter et à la saisir.

Ces remarques feront comprendre à nos lecteurs combien de difficultés arrêtent les premiers pas de ceux qui veulent exposer le système théologique auquel on a coutume de donner le nom de l'apôtre Jean. Certes, elles n'ont pas été reproduites ici pour nous faire à nous-même illusion sur nos moyens,

ou afin de faire croire à d'autres que nous avons plus de vocation que nos prédécesseurs pour traiter un sujet pareil. Au contraire, c'est pour réclamer l'indulgence d'un public intelligent que nous les avons exposées; c'est pour avoir des excuses à faire valoir auprès de ceux qui jugeraient que tous les écueils qui ont pu arrêter d'autres n'ont pas été heureusement évités par nous. Nous croirons avoir fait faire des progrès à cette étude, si nous réussissons à répandre une nouvelle lumière sur quelques faits obscurs, à démontrer la justesse de quelques nouveaux points de vue, à découvrir enfin quelques trésors encore cachés de spéculation religieuse et de pieux sentiments.

Voici d'ailleurs la nomenclature fort peu longue des auteurs qui jusqu'ici ont entrepris de retracer à part et systématiquement la théologie johannique. Le premier travail de ce genre fut une dissertation d'Erhard Schmid, imprimée à la fin du siècle passé [1]. L'auteur, professeur à Iéna, n'y joignit aucune introduction ni explication quelconque sur son sujet en général, et se borna à répartir toutes les données de ses textes entre trois chapitres traitant de Dieu, du Logos et du Messie. Ce dernier, dont le titre même ne rappelle pas trop la nuance propre de la conception religieuse de l'apôtre, comprend toute la doctrine du salut et des choses finales. Le côté mystique de la théorie n'y trouve pas son compte. Les formules de l'Apocalypse se trouvent partout mêlées à celles de l'Évangile.

Il se passa plus de trente ans avant que cette étude fût reprise. Cependant, dans l'intervalle, plusieurs commentaires exégétiques très-distingués, en tête desquels il convient de nommer celui de M. Lücke [2], avaient amplement pourvu à

---

1. C. Ch. Erh. Schmid, *De theologia Joannis Apostoli.* Iéna, 1800; Diss. I. II; in-4.°

2. Bonn, 1820; 3 vol. in-8.° — 3.e édit., 1840.

l'intelligence des détails, et aplani ainsi une grande partie des difficultés qui paraissent avoir arrêté les savants. Le premier qui se remit à l'œuvre fut un jeune théologien du Hanovre, Th. Holm [1], qui donna une esquisse très-intéressante, et d'autant plus digne d'être citée, qu'elle paraît s'être fort peu répandue. Il poussa la réserve jusqu'à ne vouloir fonder son exposé que sur les épîtres et les quelques passages de l'Évangile dans lesquels l'apôtre parle lui-même, de peur de mêler indûment la conception subjective de ce dernier avec l'enseignement de Jésus. Malgré cette renonciation volontaire à la meilleure partie de ses matériaux, l'auteur arrive à un résumé assez complet de son sujet qu'il divise en ces trois chapitres: Rapport de l'homme à Dieu sans Christ; rapport de Christ à Dieu et à l'homme; rapport de l'homme à Dieu par Christ. L'influence des progrès de l'exégèse se fait heureusement sentir dans cet opuscule, quoique surtout la partie spéculative du système laisse beaucoup à désirer.

L'ordre chronologique nous amène à un très-court article que Néander, dans son Histoire du siècle apostolique, consacre à la théologie de l'apôtre Jean. Comme nous avons eu l'occasion de caractériser la méthode du célèbre historien, en parlant de Paul (ci-dessus page 17), nous ne nous y arrêterons pas de nouveau. Il va sans dire que Néander, mieux que tout autre, a dû comprendre l'essence de cette théologie qu'il puise d'ailleurs sans scrupule dans l'Évangile entier, mais en excluant l'Apocalypse, comme tous ses successeurs l'ont fait depuis. Si la forme de son exposition, surtout pour ce qui regarde la suite des chapitres, n'est pas parfaite, ce défaut est racheté surabondamment par la profonde intelligence des textes. L'auteur commence par l'état naturel de l'homme et

---

1. *Versuch einer Darstellung der Lehre des Apostels Johannes.* Luneb., 1832; in-8.°

ses dispositions préparatoires pour le salut; il passe de là à la personne et à l'œuvre de Christ, à la foi, à la vie nouvelle du croyant; il termine par les choses finales. L'Église et les sacrements se trouvent mentionnés seulement après la parousie.

C'est de l'école de Néander que sortit l'ouvrage le plus étendu qui ait paru sur le sujet qui nous occupe, celui de M. Frommann, autrefois professeur à Iéna, aujourd'hui pasteur en Russie[1]. D'après lui, le système de l'apôtre se divise en deux parties principales, l'époque antérieure à Christ, ou le dogme du Verbe avant l'incarnation, et l'époque chrétienne ou le dogme du Verbe incarné. Dans la première, il traite de Dieu, du Verbe, de la révélation primitive (création), de la destination de l'homme, du monde et du péché. Dans la seconde, il est question de la révélation de Dieu en Christ, du salut, de la foi, et du jugement. Chaque chapitre est enrichi d'une comparaison de la formule johannique avec celle des autres documents scripturaires, surtout du Nouveau-Testament. Il y a lieu de regretter qu'il ait plu à l'auteur de donner une dimension si grande à son livre; en voulant éviter le reproche d'être superficiel, il s'est laissé souvent entraîner à des développements qui nous ont semblé rompre la barrière entre l'objectivité de l'exposé historique et la discussion théorique du théologien moderne. L'impression générale qu'on reçoit de la lecture de l'ouvrage, précisément à cause de ces longueurs, n'est pas toujours celle que l'Évangile de Jean, avec la simplicité de son mysticisme tout de sentiment, est capable de produire par lui-même.

Ce reproche, lequel ne nous empêche pas de reconnaître les grands mérites de ce travail, ne s'adressera pas à un opuscule publié tout récemment par M. Niese, inspecteur ecclésias-

1. C. Frommann, *Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhæltnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre.* L., 1839; 700 pages in-8.°

tique au collége de Pforta, en Prusse[1]. Ce petit ouvrage, quant à sa forme, ne consiste guère qu'en une transcription de passages très-nombreux, arrangés systématiquement d'après un plan tout particulier, et reliés entre eux par un texte qui n'a pas même la prétention de les expliquer un peu à fond. Quant à son but, l'auteur avoue qu'il a en vue d'étudier la métaphysique de l'Évangile, c'est-à-dire, les idées théoriques fondamentales sur lesquelles la prédication de l'apôtre a dû s'édifier. Il distingue cette métaphysique (ou la théorie de l'esprit, de la vérité, de la vie et de l'amour) de la théologie proprement dite, ou des dogmes concernant Dieu, le monde, l'homme, Christ, le Saint-Esprit et le diable. Nous n'avons pas trop saisi le sens de cet arrangement.

Nous avons encore à signaler une thèse imprimée à Genève, en 1849, sur la première Épître de Jean[2]. C'est avec un plaisir tout particulier que nous citons le nom de l'auteur, M. Thomas, après ceux de tant d'écrivains allemands que nous avons déjà eu l'occasion d'énumérer. Nous regrettons seulement que le but prochain et tout de circonstance pour lequel il écrivait, lui ait fait limiter ses études à l'épître seule; mais cette courte ébauche même est de nature à nous faire concevoir de hautes espérances au sujet des travaux ultérieurs d'un jeune savant qui s'annonce par un début si brillant. Alliant la fermeté d'une conviction sérieuse à une grande indépendance du jugement et une connaissance non moins grande de la littérature à une exégèse sensée, il ne manquera pas, nous osons l'en prier, de poursuivre la route dans laquelle il vient d'entrer. Les études bibliques sont ce qui manque encore le plus à la théologie française, et nous voyons

---

1. *Die Grundgedanken des johanneischen Evangeliums, von* C. Niese. Naumb., 1850; in-4.°

2. Études dogmatiques sur la première épître de Jean, par L. Thomas.

avec bonheur la jeune génération entrer dans une carrière naguère peu recherchée et dans laquelle la voix de quelques vétérans dévoués s'est perdue comme dans le désert.

L'école de Tubingue, par laquelle nous devons terminer cette revue littéraire, a consacré beaucoup de soins aux écrits johanniques, bien que sa critique historique ait abouti à un verdict de non-authenticité contre l'Évangile et l'Épître. Nous ne nous proposons pas d'entamer ici une discussion avec M. Baur et ses disciples[1], d'autant plus qu'ils ne partagent déjà plus solidairement les mêmes opinions. Ainsi ils s'accordent bien sur la diversité des auteurs de ces différents livres, mais non sur la priorité à assigner soit à l'Évangile, soit à l'Épître; ils considèrent tous les deux, comme appartenant au second siècle, mais la définition du point de vue théologique de l'un et de l'autre écrit est diversement formulée. Tantôt on reconnaît dans le quatrième Évangile le dernier stade du développement du paulinisme, tantôt on lui assigne sa place au-dessus des partis qui divisèrent l'ancienne Église, tantôt même on le met dans un contact presque compromettant avec le gnosticisme de l'époque. Nous ne croyons pas que le moment soit venu d'engager le débat à fond avec un système de critique qui est encore en travail d'enfantement et qui très-probablement finira, sans que personne y aide, par abandonner lui-même et de son propre gré une partie de ses prétendues conquêtes. Pour le moment nous répétons que nous sommes loin de contester à M. Baur ce qu'il dit du caractère théologique de l'Évangile de Jean; nous l'avons bien signalé avant

---

1. Ferd. Ch. Baur, *Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums. Tüb. Jahrb.*, 1844; C. R. Köstlin, *Der johanneische Lehrbegriff*. B., 1843, in-8.°; Alb. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, II. 346 ss.; Ad. Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt.* Halle, 1849, in-8.°

lui, mais nous ne pouvons nous convaincre encore que la métaphysique soit la partie essentielle, le fond même de la théologie johannique, et que cette métaphysique nous ramène nécessairement vers le milieu du second siècle. Nous croyons en général que cette école est allée beaucoup trop loin en bien des choses, mais comme les écarts de la critique historique portent toujours leur remède en eux-mêmes, nous aimons mieux dire que, malgré ces défauts, la science lui a des obligations très-sérieuses.[1]

Ce n'est pas la première fois d'ailleurs que nous traitons ce sujet. On aime toujours à y revenir, et on en a grandement besoin. Après en avoir fait à plusieurs reprises le sujet d'un cours exégétique, nous publiâmes d'abord *Quelques idées sur l'Évangile de Jean*[2], dont une partie devra être reproduite ici dans les deux chapitres prochains. Ce n'était point, à beaucoup près, ce qu'on pourrait appeler une introduction complète. Notre but était en premier lieu de faire ressortir le caractère tout particulier du quatrième Évangile, et de faire voir que l'élément théologique y prédomine sur l'élément historique au point d'absorber souvent ce dernier. Cette thèse alors encore assez neuve, et nulle part traitée avec autant d'insistance, a été depuis reproduite par d'autres et peut-être avec plus d'énergie encore, mais pour servir de base à une critique historique à laquelle nous ne voyons pas encore le devoir et la

---

1. Dans cette esquisse littéraire, comme dans les autres du même genre, nous avons dû nous borner aux livres qui offraient une exposition plus ou moins complète de la théologie johannique. Nous aurions été conduit bien trop loin, si nous avions voulu y comprendre tous les ouvrages d'exégèse, de critique, d'isagogique ou d'histoire, dans lesquels on peut trouver des études, quelquefois très-instructives, sur une partie quelconque du sujet.

2. *Ideen zur Einleitung ins Evangelium Johannis.* Cet article se trouve inséré dans un mémoire historique (*Denkschrift*) sur la Société théologique fondée par l'auteur; il fut imprimé à Strasbourg, en 1840.

nécessité de nous associer. A cette première étude se rattachaient plusieurs autres tant théologiques que littéraires, qui ne seront pas reproduites ici, parce qu'elles sont plus étrangères au cadre de cet ouvrage. Nous en excepterons une seule qui formera notre troisième chapitre, sur la nature littéraire et historique des discours insérés dans le quatrième évangile. L'exposé du système lui-même, tel qu'il sera donné dans les chapitres IV à XVI, a déjà été imprimé à part dans le premier volume des Mélanges de théologie publiés par la société de Strasbourg[1]. La rédaction que nous offrons ici au public peut donc être regardée comme une édition revue et augmentée. Enfin le dernier chapitre, écrit seulement pour faire partie du présent ouvrage, une partie de nos lecteurs le connaissent déjà pour avoir été inséré dans la Revue de théologie.[2]

Il va sans dire que, pour étudier la théologie johannique, il n'y a d'autres sources à consulter que celles qui sont comprises dans la collection du Nouveau-Testament. Cela est même le cas plus rigoureusement encore que pour le système de Paul qui se reflète, par quelques traits du moins, dans les auteurs postérieurs; celui de Jean ne commence à exercer une influence plus directe sur la théologie ecclésiastique que vers la fin du second siècle. Et dans le Nouveau-Testament même, si l'on rencontre parfois des traits de ressemblance entre quelques termes familiers à Jean et certaines formules employées par d'autres auteurs, il peut d'autant moins être question de faire servir ces rapprochements à l'étude de la théologie qui fait le sujet de ce livre, qu'il est plus certain que cette théologie est la phase la plus récente qu'ait parcourue l'enseignement

---

1. *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit den Mitgliedern der theologischen Gesellschaft zu Strassburg, herausgegeben von* D.r Ed. Reuss *und* D.r Ed. Cunitz; *Th. I.* Iéna, 1847; p. 1 — 84.

2. Tome I.er, juillet 1850.

apostolique. Ce n'est pas la tradition seule de l'Église, autorité toujours sujette à caution, qui affirme que le quatrième évangile n'a été écrit que vers la fin du premier siècle; cette tradition est amplement confirmée par l'étude historique du dogme.

Mais enfin parmi les livres du Nouveau-Testament quels sont ceux qui nous serviront ici de sources et de guides ? Ordinairement, pour décider cette question, on se livre à des recherches critiques sur l'authenticité de l'un ou de l'autre des écrits attribués communément à Jean, et par ce moyen on arrive toujours à prouver la thèse tantôt affirmative tantôt négative que l'on avait adoptée par goût ou par instinct avant d'aborder la discussion. Nous avons déjà eu l'occasion de déclarer que nous suivrons une autre marche, et par la disposition même de cet ouvrage nos lecteurs savent déjà le résultat auquel cette méthode a dû nous conduire. Pour nous, l'intérêt purement littéraire s'efface devant l'intérêt théologique. Ce sont les idées que nous voulons constater, coordonner et étudier; ce ne sont pas des faits chronologiques ou des noms propres qui nous préoccupent pour le moment; la conviction, non encore ébranlée par la critique moderne, et beaucoup moins encore influencée par les sympathies ou les antipathies des pères de l'Église, la conviction que tous les écrits du Nouveau-Testament que l'on attribue aujourd'hui à l'apôtre Jean, appartiennent réellement à l'époque apostolique, à la sphère des premiers disciples, elle se fonde pour nous essentiellement sur la nature et le contenu de ces livres, sur leur esprit et leur méthode, sur les souvenirs qu'ils reproduisent et sur les allusions qu'ils renferment, et nullement sur des citations éparses que l'on peut recueillir, à cent ans de distance depuis leur origine, chez quelque rhéteur chrétien.

L'étude des idées cependant nous fait arriver à un résultat qui n'est nouveau pour personne, excepté pour ceux qui n'ont jamais essayé de faire cette étude par eux-mêmes ou qui ignorent

tout à fait l'état actuel de la science. En effet, de tous les auteurs qui ont parlé d'une théologie johannique, ou qui ont entrepris d'en tracer une esquisse, il n'y en a pas un seul pour lequel ce nom ou ce système se rapporte à la fois à la substance du quatrième Évangile et de l'Apocalypse. Tous sans exception ont été frappés de la diversité de ces deux livres, moins encore sous le rapport de leur forme et de leur objet (ce qui ne tirerait pas à conséquence), que sous celui des conceptions théologiques qui s'y dessinent. Nous aussi nous n'avons pu méconnaître l'impossibilité de réunir dans un même cadre et d'assigner à la même sphère les deux séries d'idées, les deux horizons religieux, l'ascétisme eschatologique tout matériel de l'Apocalypse, et le mysticisme contemplatif et tout spirituel du quatrième Évangile. Un même homme a peut-être pu élaborer dans son esprit ou s'approprier successivement les deux points de vue, mais cela aurait dû avoir lieu ou à des époques très-distantes de sa vie ou par un revirement brusque et radical. Jamais et dans aucun cas ces deux pensées n'ont existé simultanément chez le même individu, jamais et dans aucun cas l'histoire ne doit confondre ce que la psychologie sépare. Ainsi en philosophie ou dans telle autre science il pourrait arriver qu'un penseur, qu'un savant passât d'un système à un autre essentiellement différent du premier, qu'il fût lui-même l'auteur d'un système tout nouveau après avoir été le disciple d'un système plus ancien : l'historien qui pour cette raison irait amalgamer les deux théories prouverait tout simplemeut qu'il n'a compris ni l'une ni l'autre.

Nous avons donc placé l'Apocalypse au nombre des documents du judéo-christianisme le plus pur et le plus nettement caractérisé. Nous n'y reviendrons pas ici. Nous ferons mieux : nous consacrerons un chapitre particulier à un parallèle entre elle et l'Évangile qui sera pour le moment notre principale source. Ce parallèle servira mieux que toutes les citations

patristiques à fonder un jugement critique, et achèvera de démontrer, si ce n'est la diversité des auteurs, du moins celle des systèmes. Cette dernière étant seule du ressort de cet ouvrage, c'est à elle que nous nous arrêterons.

A côté de l'Évangile nous avons une Épître également anonyme, mais que le même procédé critique fait reconnaître bientôt pour un ouvrage appartenant non pas seulement à la même école, mais à l'auteur même qui a produit le premier. On l'envisage ordinairement comme faisant suite à l'Évangile, comme en contenant l'application pratique. Cela est vrai dans ce sens que l'Épître suppose chez ses lecteurs une certaine familiarité avec les idées prêchées dans l'ouvrage dogmatique; mais il n'en suit pas que celui-ci ait dû être écrit d'abord. L'apôtre, avant de formuler son enseignement par écrit, a pu parfaitement le répandre autour de lui par la prédication orale, et la marche générale de la littérature chrétienne nous conduit même à penser que cela a dû être positivement le cas. L'Épître suppose donc seulement cette prédication antérieure, et il y a des raisons que nous aurons l'occasion de reproduire plus tard, et qui nous font pencher vers l'opinion que l'Évangile est l'expression de la pensée apostolique, arrivée à son dernier stade de développement et de perfection[1]. Nous profiterons de la même occasion pour répondre à quelques doutes de la critique relatifs à l'identité de l'auteur et fondés sur la nature même des idées dogmatiques présentées dans l'un et dans l'autre

1. Nous donnerons dans le chapitre suivant une idée du plan très-profondément médité de l'Évangile de Jean. Nous n'avons pas pu nous convaincre qu'il y en ait un, arrêté d'avance, dans son épître. Ce sont des épanchements dictés d'un côté par des rapports personnels, de l'autre par des sentiments religieux fortement prononcés; mais la réflexion et la méthode n'en sont pas les organes. On serait tenté de dire que les idées y sont encore à l'état de formation, de travail élémentaire, et n'y sont parvenues ni à leur place définitive ni à leur expression scientifique.

écrit. La différence réelle entre eux résulte uniquement de ce que dans l'Évangile l'auteur se maintient toujours au point de vue théorique, tandis que dans l'Épître il tient en partie compte des faits de l'expérience; nos citations, partout empruntées aux deux livres, feront voir que cela ne constitue aucune différence pour la partie dogmatique. D'un autre côté, l'Épître contient une certaine polémique étrangère à l'Évangile, mais plutôt formulée par voie d'allusion que par des attaques directes. Nous ne la reproduirons pas ici, mais nous y reviendrons dans la dernière partie de notre travail, où il sera question du conflit des idées religieuses dans le siècle apostolique.

Quant aux deux autres épîtres anonymes attribuées à Jean, nous n'aurons point à nous en occuper. Leur valeur dogmatique est comparativement minime. Ce sont des écrits de circonstance, sans but théologique. On y retrouve quelques termes johanniques, mais aucune idée nouvelle, rien qui puisse contribuer à l'intelligence du système. Nous n'aurons donc guère l'occasion d'en faire usage, et par cette raison nous pourrons abréger la formule de nos fréquentes citations de la première épître en omettant le chiffre qui la distingue des autres.

CHAPITRE II.

Étude générale et préliminaire sur l'Évangile selon Jean.

Le nom d'*Évangile*, donné à l'ouvrage dont nous aurons à nous occuper principalement dans ce livre, quoiqu'il soit pleinement justifié d'après son véritable sens, n'est pas de nature à procurer d'avance, à un lecteur superficiel du Nouveau-Testament, une idée bien juste de la portée et du contenu de l'écrit qu'il qualifie. En effet, dans l'usage vulgaire, le mot d'Évangile désigne un livre contenant l'histoire de la vie du Seigneur, et comme dans notre jeunesse, par des raisons bien naturelles, nous apprenons à connaître cette histoire dans la forme qui lui est donnée par les trois évangélistes synoptiques, c'est avec cette forme plus universellement connue que la notion d'Évangile s'identifie pour la plupart des chrétiens. De cette manière l'usage populaire d'un terme, détourné comme on sait de sa signification primitive, domine assez généralement le jugement porté sur le livre de Jean; et c'est au point que depuis les plus anciens auteurs ecclésiastiques jusqu'à nos jours, la plupart des théologiens n'ont pas su comprendre et apprécier le véritable rapport qui existe entre ce livre et les trois autres portant le même nom. Et pourtant ce livre, auquel d'ailleurs personne ne refusera le nom d'*un* Évangile, ou plutôt de *l'*Évangile selon Jean, est essentiellement autre chose que les livres du même nom auxquels la tradition attache les noms de Matthieu, de Marc et de Luc. Comme dans cet ouvrage nous entendons faire de ce livre un usage différent de celui que nous avons fait des trois autres, en y puisant moins les souvenirs de l'enseignement

du maître, que les éléments du système du disciple, il nous importe avant tout, à nous comme à nos lecteurs, que les raisons et les preuves de cette différence soient clairement établies. Si nous parlons d'une différence, ce n'est pas à dire qu'elle soit absolue, de manière à exclure tous les points de contact. La narration suit des deux côtés le même fil historique; elle accompagne Jésus dans toutes ses courses, depuis le Jourdain jusqu'à Golgatha et jusqu'à sa résurrection. Néanmoins, il est de fait que le rapport des trois premiers Évangiles entre eux est tout autre que celui du quatrième à leur égard.

Arrêtons-nous d'abord à la première page même de chacun de ces écrits. Nous y voyons Matthieu et Marc entrer immédiatement en matière et commencer leur récit purement et simplement sans autre préambule, avec cette seule différence que le premier reprend la série des faits de plus loin que le second. Luc débute par une préface dans laquelle il rend compte de ses recherches historiques préliminaires et rassure le lecteur sur l'authenticité de ses sources. Tous les trois, ceux-là par leur silence même, celui-ci par son avant-propos très-explicite nous font voir que la narration biographique a été leur but prochain; s'il s'y en joignait un autre encore, celui de fonder ou d'affermir une conviction religieuse, nous serons autorisés à penser que le lecteur attentif devait la puiser lui-même dans l'exposition simple et objective des faits. Il en est tout autrement de Jean. Il a aussi son prologue; mais ce prologue n'est pas destiné à faire connaître le genre d'études préliminaires faites par l'auteur, pour s'acquitter de ses devoirs d'historien. Il doit servir à orienter le lecteur dans cette histoire elle-même, en le plaçant, sans aucune introduction préparatoire, au point de vue de la spéculation théologique la plus élevée, et en lui faisant ainsi entrevoir de prime abord un travail dogmatique et nullement le récit d'un narrateur qui s'efface devant les événements qu'il raconte. Cette

première remarque sera amplement confirmée quand nous en viendrons à examiner le rapport du prologue au livre même.

Passons de suite à la comparaison des récits historiques que nous trouvons des deux côtés. Chez les synoptiques ils sont tout à fait objectifs. Les faits extérieurs, les miracles, les péripéties de la vie du Seigneur en forment la base et la substance principale. On y remarque un certain désir d'être complet, si bien que de tout temps on leur a appliqué de préférence, pour les comparer entre eux, la mesure de leur richesse relative en détails anecdotiques. Les formules de transition mêmes, les récits sommaires, les phrases de résumé qui terminent quelquefois des récits plus circonstanciés, ne sont pas de nature à nous faire croire que les narrateurs n'ont fait que choisir un petit nombre de faits épars à titre d'exemples, entre un nombre bien plus grand qu'ils auraient eus à leur disposition. Au contraire, ils semblent partout donner tout ce qu'ils possèdent, cette communication complète et entière étant précisément leur but. A côté des événements proprement dits, ils donnent aussi des discours, mais pas partout aussi fréquemment; tel d'entre eux les néglige même assez généralement. Ces discours sont coordonnés aux autres faits; ils font l'objet du récit au même titre que ces derniers; ils sont tantôt plus longs, tantôt raccourcis; ils changent de place et de liaison; ils peuvent même manquer tout à fait, sans que l'économie du livre entier en soit le moins du monde altérée. Il en est tout autrement pour Jean. Celui-ci ne raconte que fort peu de faits, et il est évident que ces derniers n'étaient pas pour lui la chose principale. Ils ne forment que le cadre pour des tableaux plus importants, pour un contenu plus spirituel, pour les idées religieuses enfin auxquelles ils servent de base, de miroir, d'interprète, et qu'ils relient les unes aux autres pour en faire un ensemble. Ces idées sont déposées dans les discours qui occupent la plus

large place dans cet Évangile, et qui en forment la partie la plus essentielle. C'est en vue de ces discours, évidemment, que le livre est écrit. On ne doute pas que l'auteur aurait pu raconter des scènes particulières de la vie de Jésus en bien plus grand nombre; il n'avait guère besoin de nous le dire, mais on comprend aussi qu'il n'en voyait pas la nécessité pour atteindre pleinement son but.

Il y a donc des discours des deux côtés. Ce sera notre troisième point de comparaison, la troisième différence capitale à signaler. Sans doute cette différence n'est pas telle qu'elle exclurait toute analogie, toute affinité, toute coïncidence même partielle; elle est toujours très-caractéristique et très-marquée, autant par les sujets sur lesquels elle porte que par l'impression qu'elle produit. Chez les synoptiques, ce sont généralement des notions et des règles de morale, comprises dans des sentences très-peu liées entre elles, se succédant sans trop d'ordre et très-accidentellement, et de nature à se fixer aisément dans la mémoire et à être conservées par elle sans trop d'effort. Chez Jean, les discours ont une portée généralement dogmatique; leur expression n'est rien moins que populaire; quant à leur forme, il y a plus de liaison entre leurs éléments, mais ils ne sont pour cela ni méthodiques ni dialectiques. Pour ornement rhétorique, ils ont chez les premiers la parabole qui plaît tant à la simplicité de l'esprit moins cultivé et parvient si facilement à le convaincre; chez le dernier, l'allégorie calculée pour une réflexion plus mûre qu'elle instruit, en lui fournissant un sujet de travail. Là, ils sont pratiques, ici, spéculatifs; là, ils s'adressent immédiatement à la vie et s'appliquent à ses rapports journaliers, ici, ils planent pour ainsi dire dans les régions supérieures, ils ne puisent point dans l'expérience, dans les occurences vulgaires, mais dans une contemplation intérieure, dans le trésor caché de l'esprit. Les premiers forment et fortifient la conscience, les

autres éclairent la raison et enrichissent le sentiment. Ceux-là concernent davantage les rapports de l'homme avec Dieu, avec lui-même, avec ses semblables; ceux-ci se préoccupent des rapports de Jésus avec Dieu et l'humanité. Dans les deux cas, Jésus est le docteur, chez Jean il est en même temps et presque exclusivement l'objet de la doctrine. En un mot, dans les Évangiles synoptiques, Jésus est la figure principale d'un grand tableau historique, dans lequel on voit beaucoup de figures accessoires se mouvoir sur le second plan et dans le fond; dans le livre de Jean, c'est son portrait tout seul, sans autre addition que celle de la draperie qu'il a choisie lui-même.

En général, les livres des synoptiques, à y regarder de près, ne sont que des recueils de détails, lesquels, à la vérité, se tiennent et forment un ensemble, parce qu'ils se rapportent à un même centre, mais qui ne sont pas tous également indispensables. On sent de suite, en lisant ces livres, que l'impression qu'ils doivent produire restera la même, qu'une partie de ces détails vienne à manquer ou qu'une nouvelle série de détails semblables vienne s'y ajouter. Marc n'est pas moins complet que Matthieu, Luc n'est pas plus complet que Marc, en ce qui regarde les résultats dogmatiques que leurs livres respectifs sont destinés à établir ou simplement propres à consolider; et pourtant le nombre des scènes qu'ils font passer sous nos yeux varie de l'un à l'autre. Le quatrième Évangile au contraire est un tout dont les parties sont étroitement liées entre elles. Chacune y a sa place propre et choisie d'avance, aucune ne saurait manquer dans l'ensemble du tableau. Chaque miracle, n'importe le nombre total, grand ou petit, de ceux qui sont racontés, se trouve inséré à l'endroit même où il remplira utilement sa place; chaque discours contribue pour sa part, et dans un ordre déterminé, à l'exposition d'une totalité d'idées qui ne sauraient être disjointes ni transposées. Si chez les synoptiques la mémoire seule a dû

fournir une masse de détails isolés, rapprochés par la simple agglomération plus ou moins fortuite, ce sont ici le plus souvent les facultés productives de l'esprit qui ont travaillé à construire un ouvrage d'une unité aussi admirable que parfaite. Les rapports intimes qui existent entre toutes les parties du livre de Jean sont surtout importants pour l'exégèse. Elle y trouvera une masse de passages parallèles, qu'elle rapprochera d'autant plus utilement les uns des autres, que l'évangéliste les a écrits dans ce but. Ainsi les paroles prêtées à Jean-Baptiste (I. 30—33), contiennent déjà tous les éléments de l'explication du texte concernant la naissance d'eau et d'esprit (III. 5. 6). Ainsi encore l'idée de l'union avec Christ est introduite d'abord par une série d'images (IV. 14; VI. 27 ss., 51 ss.; VII. 37; VIII. 12; XII. 44) et offerte de cette manière au pressentiment, au secret désir du cœur, pour se formuler enfin clairement et se présenter sans voile à l'âme préparée à la recevoir (ch. XIV. ss.). Il y a surtout un rapport remarquable entre le prologue (qui selon nous ne se compose que des cinq premiers versets) et le corps de l'Évangile. Ce prologue expose par anticipation et très-brièvement, au moyen de formules abstraites et transcendantes, ce qui est ensuite reproduit au long dans le développement historique et concret. Le Verbe du prologue, c'est le fils de Dieu de l'Évangile; sa préexistence s'appellera plus populairement une venue du ciel; sa nature divine s'expliquera comme unité avec le père. Le Verbe avait été la vie de l'univers, le Sauveur sera, dans un sens plus particulier, la vie de la sphère spirituelle; il avait été la lumière luisant dans les ténèbres, il va descendre sous la forme humaine pour porter sa clarté dans tout ce qui assombrit l'horizon de l'humanité. La thèse enfin qui termine le prologue, savoir que les ténèbres n'acceptèrent pas la lumière, elle retrace l'image de la mort à laquelle l'élément divin va succomber temporairement, dans sa lutte avec le

monde, et la fin de l'histoire est racontée d'avance, preuve évidente qu'elle n'était pas un accident, mais une nécessité.

Nous avons dit plus haut que les faits racontés par Jean sont moins nombreux et disparaissent, pour ainsi dire, pour laisser une plus grande place aux discours dogmatiques. Cette remarque, cependant, est loin d'épuiser notre pensée et n'achève pas encore la caractéristique littéraire du quatrième évangile. Il faut encore observer la signification immédiatement spirituelle et idéale des scènes décrites par le rédacteur théologien. On y verra de suite que c'est l'idée qui est pour lui la chose essentielle, que l'histoire ne doit lui servir que de corps et de vêtement. Nous nous bornerons ici à quelques exemples, l'analyse du plan du livre devant nous fournir tout à l'heure une nouvelle occasion de revenir sur ce fait important. Les deux tableaux de l'incrédulité des juifs demandant des miracles, et de la foi de la naïve Samaritaine produisent, par leur voisinage même, un effet qui ne peut manquer de nous frapper. La même parole de déchéance prononcée contre le judaïsme réveille chez elle une émotion qui la conduira à la vie, et provoque chez eux une accusation à mort qui finira par leur propre condamnation. C'est près de la fontaine de Jacob, où Juda et Éphraïm avaient jadis fraternellement abreuvé leurs troupeaux, que Jésus proclame la réconciliation des deux églises séparées, puisant désormais à la source commune d'une nouvelle vie spirituelle. Le récit de la multiplication miraculeuse des pains n'est ici que l'enveloppe transparente de l'idée de la nourriture spirituelle offerte par Christ, et l'auteur a tellement hâte d'arriver à l'exposé de cette idée, qu'il reste en arrière des autres évangélistes, quant à l'exactitude de la narration des détails. La guérison de l'aveugle-né se traduit immédiatement en un fait d'une portée et d'une application beaucoup plus générale. Lazare, sortant du tombeau, est un hiéroglyphe vivant pour désigner celui qui avait

dit : Je suis la résurrection et la vie. Nous ne disons pas ceci pour ébranler la vérité objective des faits, et nous sommes loin de prétendre que Jean lui-même, comme un autre Philon, a sacrifié la réalité à l'idée. Mais il restera toujours vrai que, dans le contexte de son évangile, les miracles apparaissent comme les actes symboliques des anciens prophètes ou comme des images rayonnantes du miracle permanent de la manifestation de Christ. Il y a cependant aussi des exemples où l'histoire a disparu complétement devant l'idée. Ainsi, le récit des autres évangiles concernant le miracle de la naissance du Sauveur dans le sein d'une vierge, est remplacé par le prologue qui rend témoignage à l'existence éternelle du Verbe. L'énigme historique de l'annonciation devient le problème théologique de l'incarnation. L'histoire s'est faite dogme.

On nous objectera, sans doute, que le quatrième évangile reprend au moins, dans sa dernière partie, le caractère d'une simple narration, et que l'importance de cette partie doit modifier notre jugement sur l'ensemble. Nous ne le pensons pas. Il est vrai que les lecteurs superficiels n'y verront jamais que les scènes de la passion et de la résurrection racontées à peu près comme ailleurs. Avec un peu d'attention on y découvrirait, entre l'histoire et l'idée, le même rapport que nous avons déjà signalé. Chez les synoptiques, ces derniers événements, en tant que matériaux de l'histoire, sont des faits comme les autres, bien que plus importants pour l'Église et pour l'avenir. Le lecteur n'y est pas autrement préparé que par la mention accidentelle de la haine des pharisiens et par quelques prédictions de Jésus, que les disciples n'écoutent ou ne comprennent pas, et auxquelles nous-même, en les lisant, nous voudrions presque ne pas croire davantage. Tant il est vrai que la nécessité de cette catastrophe ne résulte pas de l'ensemble des faits racontés d'abord. Elle nous surprend,

comme elle surprit les disciples, avec toutes les terreurs d'un dénouement aussi cruel qu'inattendu. Il en est autrement pour Jean. Par lui, le lecteur, en supposant même qu'il eût ignoré l'histoire, en sait d'avance la péripétie; il la lit dans le prologue. Toute la série des idées théologiques, exposées d'un bout à l'autre du livre, la lui font pressentir, plus encore que la narration qui, d'ailleurs, n'a pas de but plus marqué que celui de faire ressortir la nécessité morale de la mort de Christ et l'antipathie du monde pour lui. A la fin des discours, Jésus est en réalité déjà mort et ressuscité pour les lecteurs qui ont compris ce qu'ils lisaient; il est déjà revenu vers eux pour ne plus les quitter, et les trois derniers chapitres sont en quelque sorte un appendice destiné à traduire l'idée en lettres, nous aurions presque dit un pléonasme. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

Si les remarques que nous venons de faire sont fondées, et elles pourraient facilement être corroborées encore par d'autres semblables, elles doivent servir de point de départ et de base à un jugement très-particulier et très-net en même temps, sur la nature et la tendance du quatrième évangile. Voici ce jugement : Cet évangile est un écrit essentiellement dogmatique. Il est de tous les livres du Nouveau-Testament le plus essentiellement dogmatique, sans en excepter les épîtres de Paul qui n'ont point généralement ce caractère et qui ne font de la théologie qu'en vue d'occasions accidentelles. Ce n'est qu'à tort qu'on le met sur la ligne des écrits historiques avec les trois premiers Évangiles; car il ne contient pas un récit de la vie de Jésus, mais un exposé de la foi chrétienne, en tant que la personne de Jésus en est le centre. Ce n'est point une narration, mais un sermon dans le sens le plus élevé du mot; ce n'est pas une biographie, mais un traité théologique; ce n'est pas, comme on l'a dit, une histoire pragmatique de la lutte des juifs avec leur Sauveur méconnu

et répudié, mais le tableau de l'opposition du monde contre la lumière qui vient de Dieu, pleine de grâce et de vérité. En un mot, ce qu'il y a de plus essentiel dans ce livre, ce ne sont pas les faits que la mémoire pouvait conserver et reproduire, mais les idées engendrées par la spéculation, conçues par le sentiment et nées comme l'objet de la foi. Quant à sa forme, l'exposé se rattache à quelques faits, à quelques discours de Jésus; c'est dans ces derniers surtout que les éléments du système ont dû être puisés; il est résumé d'avance dans un prologue; lequel, à son tour, n'est pas la préface d'un historien ou d'un littérateur, mais le programme d'un penseur et d'un théologien.

Nous le répétons, ce n'est pas de l'histoire que l'auteur a voulu donner, mais de la théologie. En formulant ainsi notre jugement, nous ne voulons pas nier l'authenticité des faits racontés, ni surtout oublier que cette théologie même repose sur une base historique. Notre livre est, au contraire, une preuve éclatante de ce que toute théologie véritablement chrétienne s'édifie sur une base pareille, et que c'est essentiellement par là qu'elle se distingue d'une théologie purement naturelle ou philosophique.

Nous pourrions peut-être nous contenter de ce qui vient d'être dit pour en dériver le droit d'exposer dans un cadre à part le contenu théologique du quatrième évangile. Cependant, au risque d'abuser de la patience de nos lecteurs, nous tenons à établir ce droit par de nouvelles considérations encore qui, à défaut d'autre mérite, auront du moins celui de nous appartenir en propre. Nous leur consacrerons le reste de ce chapitre et le chapitre suivant.

Nous ne nous arrêterons point à parler du but que l'auteur s'est proposé en écrivant son livre. Nous avons déjà implicitement répondu à cette question qui a préoccupé nos prédécesseurs, d'autant plus longtemps et avec d'autant moins de

chances de succès qu'ils partaient du point de vue purement historique et s'ingéniaient à comprendre de cette manière les particularités d'un ouvrage qui devait dès lors leur paraître inexplicable. Rien de plus mesquin et surtout de plus faux que tout ce que les Pères de l'Église et leurs successeurs, jusqu'aux plus modernes, ont imaginé et répété au sujet du prétendu but de Jean, de compléter les trois autres évangélistes. L'histoire du canon et l'exégèse dogmatique doivent également faire justice de pareilles opinions qui auraient disparu depuis longtemps sans l'ascendant d'une tradition dont on est d'autant plus souvent l'esclave qu'on affecte de la mépriser. Rien de moins juste encore que l'hypothèse, ou plutôt que les nombreuses hypothèses qu'on a faites sur un prétendu but polémique de l'évangéliste qu'on fait écrire contre une série de sectes, les unes réelles, les autres imaginaires, avec lesquelles il se serait trouvé en contact. Sans doute, en théologie comme dans toutes les sciences, en posant un principe, on contredit implicitement ou explicitement le principe opposé; mais de là, au but spécial de combattre un adversaire, il y a encore bien loin, et les quelques thèses isolées qu'on a extraites du livre pour les mettre en regard d'une opposition signalée par l'histoire des dogmes ou découverte par l'imagination des érudits [1], ne prouvent pas qu'un théologien, de la taille du nôtre, ait dû son immortel ouvrage à une inspiration venue de si bas lieu.

Jean lui-même indique clairement son but dans les lignes par lesquelles il termine (XX. 31) : Ceci est écrit, dit-il, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et

---

1. Comme celle des prétendus disciples de Jean-Baptiste qui auraient pris leur maître pour le Messie, et à propos desquels la science historique a été enrichie d'un chapitre fort curieux, et défigurée à l'envi par la confusion et le mensonge.

que par cette foi vous ayez la vie. Qu'on ne dise pas que c'est là le but de tous les évangélistes, de tous les auteurs du Nouveau-Testament, et qu'il faut à tout prix chercher quelque chose de spécial pour le disciple bien-aimé. D'abord, en présence d'une assertion si catégorique, nous ne verrions pas la nécessité de cette recherche; mais au fond les paroles que nous venons de transcrire ne sont pas un simple lieu commun. Il faut se rappeler que notre livre tout entier est consacré à exposer, à définir, à inculquer les trois idées fondamentales de Fils de Dieu, de foi et de vie, et l'on comprendra de suite qu'il valait bien la peine de l'écrire pour les faire passer dans la vie intime de l'Église et de ses membres. Certes, ce n'est pas la même chose que le but apologétique de Matthieu qui tient à prouver par les faits de détail l'accomplissement des prophéties, ou que le but critique et chronologique de Luc qui est préoccupé du besoin de fournir à son ami Théophile un récit bien exact des choses passées. Nous en revenons donc à notre thèse principale que l'auteur du quatrième évangile veut avant tout faire de la théologie.

Et si cela est vrai, nous sommes autorisés à chercher un plan dans son ouvrage. Nous ne lui demanderons pas une méthode dialectique, procédant par des raisonnements progressifs et faisant des idées un échafaudage plus ou moins artificiel. Nous nous souviendrons qu'il veut nous offrir une théologie pour le cœur plutôt que pour la réflexion; nous nous souviendrons surtout qu'il fonde sa théologie sur une histoire dont le cadre lui est donné, et qu'il ne peut pas changer. Néanmoins nous chercherons un plan dans son ouvrage. Mais ce plan aura son principe dans la théologie et non dans l'histoire. Ce ne sera pas le plan chronologique que les plus estimés des exégètes modernes y ont trouvé; appliquant la mesure d'un nain à un géant, ils se sont arrêtés à quelques indications chronologiques du livre, à quelques mentions de jours de fête

pour en faire une division convenable du texte! Nous avons ailleurs réfuté cette manière de voir; aujourd'hui que la nôtre commence à prévaloir nous n'y reviendrons pas. L'évidence du plan que nous allons exposer nous dispensera de toute polémique à cet égard.

L'ouvrage que nous analysons se compose de deux éléments de nature différente, mais intimement liés dans l'esprit de l'auteur, de l'histoire de Jésus et de la conception religieuse qui s'en nourrissait. Le plan que nous cherchons découlera du rapport de la seconde avec la première. L'auteur voulait communiquer au monde le résultat de ses réflexions sur la personne du Sauveur et sur ses relations avec la communauté des croyants; il voulait en même temps rendre témoignage de la nouvelle vie qui s'était manifestée en lui-même, qui faisait son bonheur, et à laquelle il désirait faire participer ceux pour lesquels il écrivait. Tout cela se fondait pour lui sur des souvenirs, que lui avaient laissés plusieurs années de conversation intime avec Jésus, qu'il regardait comme le témoin le plus digne de foi dans sa propre cause (VIII. 14). L'histoire, et plus particulièrement l'enseignement qui en était la partie la plus importante, était donc le fond de son ouvrage. Cet ouvrage devait avoir une forme historique. La subjectivité de l'auteur y perce quelquefois directement (I. 1—5, v. 10—13, v. 16—18), plus souvent indirectement.

La combinaison de ce double point de vue, historique et théologique, lui fait diviser son livre en trois parties, précédées d'un prologue.

La première partie parle des rapports du Verbe incarné avec le monde (I. 6 — XII). Nous l'y voyons d'un côté rechercher et appeler ceux qui lui appartenaient, de l'autre côté, les séparer de ceux qui se détournaient de la lumière. Cette première série de scènes est naturellement ouverte par le témoignage de Jean-Baptiste, résumant les prophètes de l'Ancien-Testament.

Par lui Jésus est introduit dans le cercle intime de ses premiers disciples (ch. I). Dans une sphère plus étendue, il se légitime par le miracle, par le zèle prophétique et par la prédiction (ch. II). Ainsi légitimé il expose, dans une série de discours, les idées fondamentales de la religion de l'Évangile. C'est la nouvelle naissance (ch. III), la foi (ch. IV), la personne divine du Sauveur (ch. V), la nécessité de l'union avec lui (ch. VI), le caractère spirituel de sa doctrine et de la religion qui se fonde sur elle (ch. VII), la liberté morale (ch. VIII) et l'illumination du croyant (ch. IX), ses rapports avec le bon pasteur des âmes (ch. X), la certitude de sa vie (ch. XI), enfin la vocation des gentils (ch. XII). Les interlocuteurs dans ces différentes scènes ne sont pas, tant s'en faut, des personnages amenés par le hasard, mais représentent certaines catégories d'hommes avec lesquels Jésus et sa doctrine se trouvaient dans des rapports plus ou moins favorables ou hostiles. C'est le pharisien qui ignore jusqu'aux éléments de la vraie religion; c'est la Samaritaine vivant dans l'ignorance, mais ouvrant son cœur à la foi; ce sont les juifs, tantôt individuellement gagnés par l'évidence, tantôt soulevés en masse par les mauvaises passions et les préjugés, ce sont les quelques amis intimes que Jésus s'est attachés sans arriver à les élever au-dessus de leur sphère antérieure; ce sont enfin des étrangers païens auxquels le salut se montre en perspective, au moment où il va être repoussé par Israël. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la valeur historique de tous ces personnages. La première partie se termine par quelques lignes, dans lesquelles l'auteur résume à la fois les résultats historiques et récapitule les idées principales de l'enseignement (XII. 37—50).

La seconde partie (XIII—XVII) nous présente le Sauveur dans le rapport le plus intime avec les siens. C'est ce qu'on pourrait appeler la partie pratique de l'Évangile, la réalisation des idées religieuses dans la vie de l'individu. Auparavant Jésus

était engagé dans la lutte avec le monde, ici il se trouve dans le cercle étroit de ceux qui l'aiment; là il avait fait valoir sa personne contre l'incrédulité, ici il en montre la portée pour la foi; là le jugement menaçait ceux qui se détournaient de lui; ici la vie rayonne et brille pour ceux qui le cherchent. D'un côté il y a le dogme, de l'autre la morale; mais ces mots vulgaires de dogme et de morale sont loin d'exprimer la pensée de l'auteur et la nôtre; il ne s'agit pas d'une collection d'articles de foi et de préceptes moraux. L'école malheureusement n'a pas inventé de terme propre à une comparaison entre cette théorie et cette application. D'abord le pays tout entier avait été le théâtre de la vie de Jésus; plus loin ce n'est plus qu'une chambre. Autrefois c'était le peuple qui l'entourait en foule, l'entendant souvent sans l'écouter, et surtout sans le comprendre; maintenant ce sont les disciples en petit nombre qui l'écoutent, si ce n'est avec l'intelligence de l'esprit, du moins avec la simplicité du cœur. Sans doute cette symbolique sublime ne sera reconnue que par celui qui voudra bien croire que les Douze, dans l'intention de l'auteur, ne sont pas les seuls auditeurs de ces derniers discours, mais qu'ils représentent tous ceux qui, en un âge et en un lieu quelconques, sont unis véritablement au Seigneur. Nous ne pouvons empêcher personne de n'y voir que de la simple histoire.

La dernière partie (ch. XVIII à XX) nous montre le dénouement des deux rapports précédemment établis, la double péripétie de la divine tragédie. Le Fils de Dieu était venu opérer une séparation (III. 19 ss.) entre les mortels. Elle se fait en ce qu'il succombe lui-même extérieurement dans sa lutte avec le monde et reste mort pour les incrédules, tandis qu'il ressuscite victorieux pour les croyants, de sorte que les premiers héritent eux-mêmes de la mort qu'ils lui ont préparée, les autres de la vie qu'il possède en propre et qu'il voulait donner à tous. C'est ainsi que l'histoire, jusqu'au bout, est le miroir des vérités religieuses.

CHAPITRE III.

Des discours insérés dans le quatrième Évangile.

Il vient d'être dit que le quatrième Évangile se compose essentiellement de discours, ou, si l'on veut parler plus exactement, de conversations dans lesquelles Jésus est l'interlocuteur principal, enseignant, prophétisant, corrigeant, châtiant, selon le besoin du moment, et se présentant ainsi partout comme le révélateur et l'interprète de la vérité. Tout cela étant parfaitement naturel, et, au premier coup d'œil, parfaitement analogue à ce que nous lisons chez les autres évangélistes, l'on a pu très-facilement en déduire la conséquence que le contenu de ces discours doit être tout simplement combiné avec ceux des autres récits pour former la base d'une exposition raisonnée de l'enseignement du Seigneur.

Tout le monde n'a pas été de cet avis, et la méthode que nous suivrons nous-même dans le présent ouvrage, et que nos lecteurs connaissent déjà, fait voir que nous n'avons pas non plus pu nous décider à fondre ensemble les éléments fournis par les deux sources. Nous allons parler d'une théologie johannique à côté d'une théologie paulinienne, et d'une théologie judéo-chrétienne; mais nous ne parviendrions jamais à la réduire en système, s'il nous était prouvé que le contenu essentiellement dogmatique du quatrième Évangile ne peut pas servir à l'édification d'un pareil système, par la simple raison, qu'il aurait déjà servi ailleurs, et ne devrait donc plus reparaître une seconde fois sous un nouveau nom. Il

s'agit, au fond, de savoir si nous avons le droit de dire que l'apôtre Jean a formulé, comme son collègue Paul, les idées fondamentales de l'Évangile d'une manière plus ou moins individuelle : et la réponse à cette question dépend du jugement que nous nous formerons sur la part directe qui peut lui revenir dans la rédaction des discours en question. Si l'auteur du quatrième Évangile n'a fait que transcrire littéralement les paroles que ses souvenirs, ou ceux de ses amis lui fournissaient, ce travail littéraire ne constituera pas de titres au nom de théologien que l'antiquité déjà lui a donné de préférence à tous ses collègues ; et les quelques lignes qui lui resteront en propre, ne seront pas assez riches de données pour en faire sortir un système complet. Ses droits à figurer dans un cadre pareil à celui de notre histoire, et à y figurer comme une étoile de la première grandeur, augmenteront en raison de la liberté avec laquelle il aura manié les souvenirs dont nous venons de parler.

La question n'est pas nouvelle, elle a été souvent débattue dans le courant de ce siècle, et résolue en différents sens. On a dit de fort bonnes choses dans l'une comme dans l'autre hypothèse. Cependant nous ne croyons pas le sujet épuisé. Ni les doutes des uns, ni les explications des autres, ne nous ont encore complétement satisfait, et nous demanderons la permission d'exposer les raisons qui nous ont décidé, et de contribuer ainsi pour notre part à éclaircir les faits et à établir des résultats définitifs.

Plusieurs auteurs ont dit qu'il est peu probable, si ce n'est impossible, que des discours comme ceux que nous avons devant nous, aient été conservés intégralement et sans altération pendant le long intervalle écoulé entre la mort de Jésus et la rédaction de l'Évangile. La mémoire humaine, disait-on, est bien capable de garder, par exemple, des paraboles, des sentences isolées, frappantes autant par leur forme incisive et

quelquefois paradoxale que par la simplicité et l'évidence de la vérité qu'elles proclament, mais non des discours de longue haleine dans lesquels les phrases se succèdent quelquefois sans liaison apparente, et sans aider l'intelligence par une argumentation pressante et serrée. A ceci on a répondu que Jean a bien pu prendre des notes du vivant de Jésus, et immédiatement sur place; que ce procédé expliquerait même le caractère particulier des discours que nous possédons, et qui ressemblent plutôt à de simples esquisses qu'à une rédaction littéralement complète. L'objection et la réponse sont également hors de propos. Cette dernière n'explique pas pourquoi le quatrième Évangile ne contient aucun discours du genre de ceux compris dans les trois premiers. Elle se fonde d'ailleurs sur une supposition absolument gratuite et contraire à l'esprit du siècle de Jésus-Christ. En effet, il n'y a pas de trace, ni dans l'histoire, ni dans les habitudes des disciples et de leur époque, d'une rédaction immédiate, nous aurions presque dit sténographique, de discours et de conversations qui n'avaient rien de solennel, mais se produisaient spontanément, selon les occasions et les besoins du moment. La nature des relations des disciples avec leur maître, leurs espérances messianiques, l'absence totale de la crainte d'une séparation, achèvent de rendre cette supposition inadmissible. Mais l'objection elle-même repose sur deux autres suppositions qui ne le sont pas moins. L'une consiste à prétendre que l'apôtre a écrit son Évangile à l'âge de près de cent ans. C'est là une de ces absurdités que la paresse d'esprit de l'orthodoxie protestante a acceptées avec le reste du bagage traditionnel relatif à l'histoire apostolique, et qu'il ne vaut plus la peine de discuter. L'autre supposition, plus arbitraire encore et moins psychologique, s'il se peut, se représente un auteur qui aurait attendu, pour reproduire le contenu des discours du Seigneur, jusqu'au moment de la rédaction définitive de cet ouvrage, c'est-à-dire, pendant un laps de temps dix fois

plus long qu'il ne le fallait pour les oublier. Que ces discours soient littéralement authentiques ou non, toujours est-il qu'ils contiennent les éléments de la théologie du rédacteur, ses convictions intimes, soit puisées à un enseignement étranger, soit librement formées. Or, il est évident qu'en sa qualité d'apôtre, d'évangéliste, de prédicateur chrétien enfin, il aura été cent fois dans le cas d'en rendre compte, de les recommander à d'autres, de les exposer sommairement et en détail, avant le moment plus ou moins reculé où il jugea à propos de les mettre par écrit. La prétendue longueur de l'intervalle sur laquelle on basait l'impossibilité de l'exactitude des souvenirs se réduit donc au bout du compte à bien peu de chose.

Voici un second argument de la critique que nous tâcherons d'apprécier avec la même impartialité. Le style des discours de Jésus-Christ dans le quatrième Évangile, dit-on, est d'un côté essentiellement différent de celui des discours transmis par les Évangiles synoptiques, de l'autre côté absolument identique avec le style du rédacteur que l'on connaît par les chapitres où il parle lui-même, et surtout par l'Épître. C'est la même plume qui paraît partout, c'est le même esprit qui la dirige d'un bout à l'autre. On répond que Jean s'est tellement nourri de l'esprit de son maître qu'il s'est approprié son style; la ressemblance prouvera seulement l'impression profonde qu'il a reçue autrefois des leçons du Seigneur. Cette réponse est spécieuse, mais elle va bien au delà de son but sans être suffisante. Car, d'un côté, elle ne nous explique pas pourquoi Jean-Baptiste, dans le quatrième Évangile, parle absolument le même langage que Jésus-Christ et son disciple, langage à la fois métaphysique et chrétien, et singulièrement différent de celui que lui prêtent Luc et Matthieu. D'un autre côté, si l'évangéliste a pu former son style sur celui de son maître, il faut admettre tout d'abord que ce dernier en ait eu un fortement caractérisé, uniforme, enfin essentiellement tel qu'il est ici;

mais alors que devient l'authenticité des discours dans les autres Évangiles dont le style est tout différent? Enfin, nous observerons que cette seconde réponse apologétique est en contradiction avec la première qui parlait de notes esquissées sur-le-champ d'après lesquelles la rédaction définitive aurait été faite plus tard. Mais si cela est, le rédacteur se règle non sur le style de son modèle, mais sur les notes plus ou moins décousues qu'il en a conservées. L'objection elle-même n'est pas sans fondement, tant s'en faut; mais elle en dit trop pourtant. Oui, la couleur des deux livres, qui nous servent de sources principales pour l'exposé de la théologie johannique, est généralement la même d'un bout à l'autre, et dans tous les discours destinés à l'enseignement de la vérité évangélique, que ce soit Jésus ou Jean-Baptiste ou l'apôtre rédacteur qui parlent. Mais à côté de ce fait, il y en a d'autres qu'il importe de ne pas négliger. On peut constater que le langage savant de l'école et le langage plus populaire de la vie pratique sont plus ou moins tenus à distance l'un de l'autre; c'est l'auteur du prologue, le théoricien seul qui se sert du premier. Nous l'avons déjà dit dans le précédent chapitre, en caractérisant le rapport entre le prologue et le récit historique. Nous rappellerons plus particulièrement ici que le nom du Verbe (λόγος), avec lequel l'idée chrétienne a pris rang dans la science spéculative, ne se rencontre nulle part dans les discours mis dans la bouche du Seigneur; nous oserions même hasarder l'opinion que dans ces derniers la notion abstraite du Verbe est remplacée par la notion plus concrète de l'esprit. De même la désignation du Fils comme unique (μονογενής), dans laquelle nous ne pouvons ne pas reconnaître une idée métaphysique (tandis que le rationalisme ne lui reconnaît qu'une valeur éthique), cette désignation n'est employée par l'auteur que lorsqu'il parle lui-même au nom de son système. Ainsi encore la formule bien connue, *Au commencement était le Verbe,* qui ouvre le prologue et

qui pose très-nettement la préexistence, cette formule ne se retrouve dans les discours de Jésus que dans des circonlocutions populaires qui en effacent la précision et en affaiblissent la portée (III. 13; VIII. 58; XVII. 5. 24). Enfin, nous verrons plus d'une fois que les expressions, prêtées au Seigneur dans ses discours adressés au peuple, n'épuisent pas les prémisses du prologue, et n'en tirent pas les conséquences logiques. Ainsi le Père est dit plus grand que le Fils (XIV. 28); ainsi la gloire du Verbe préexistant est représentée comme lui ayant été concédée par l'amour du Père (XVII. 24); d'autres exemples se trouveront en grand nombre sur notre chemin. L'interprétation théologique trouvera moyen de réconcilier des passages pareils avec le système : toujours est-il que les discours qui les contiennent paraissent être indépendants de ce dernier. Nous pourrons peut-être en conclure (en réservant certaines exceptions) que le rédacteur n'a pas précisément altéré la couleur native de ces discours, en les mettant dans un contact plus intime avec ses formes systématiques.

Une troisième objection contre l'authenticité de ces discours consiste à déclarer que la différence entre eux et ceux des Évangiles synoptiques est absolue et fondamentale, et que la critique, en recherchant le caractère original de l'enseignement de Jésus, lequel a été de nature à produire un si merveilleux effet sur ses auditeurs, doit choisir entre ces paroles populaires et majestueuses, sublimes et simples à la fois, qui aujourd'hui encore sont la source intarissable de l'instruction religieuse des masses, et ces discours plus profonds peut-être mais aussi plus mystérieux, qui provoquaient incessamment les plus grossiers mal-entendus et qui aujourd'hui encore sont des problèmes pour la science. A cela on a répondu en disant que Jean avait pour but de compléter le récit de ses prédécesseurs et que son caractère personnel le portait à s'occuper de préférence de la partie la plus élevée de l'ensei-

gnement du maître, partie que ses collègues avaient trop négligée. Cette réponse ne nous satisfait en aucune manière. Quant à la supposition concernant le but de l'auteur du quatrième Évangile, nous l'avons réduite à sa juste valeur dans le chapitre précédent : il n'y a plus désormais que les esclaves de la plus vulgaire tradition patristique qui soutiendront une si pauvre thèse. Et pour ce qui est du caractère personnel de l'apôtre et de ses préférences, on voit de suite qu'il y a ici un vice logique dans l'argumentation ; car nous ne connaissons ce caractère que par le livre dont la physionomie particulière est le problème à résoudre, et ce n'est pas en se mouvant dans un cercle qu'on arrive à des preuves solides. Il y a bien mieux à dire sur cette troisième objection. Nous ne nions pas la différence, mais nous ne la croyons pas aussi absolue qu'on la suppose. Déjà dans notre second livre, en exposant l'enseignement de Jésus, et tout en nous gardant de jeter dans le même moule les principes d'une religion prêchée au peuple et les abstractions d'une théologie offerte aux méditations des penseurs, nous avons plus d'une fois trouvé l'occasion de rapprocher les textes de Jean de ceux des synoptiques et de découvrir des analogies et des rapports qui mettent hors de doute l'identité du point de départ de tous ces narrateurs théologiens. Nous n'avons pas besoin de reproduire ici les exemples déjà cités. Nous nous bornerons à remarquer que nous n'attachons pas trop d'importance à quelques sentences isolées, communes à tous les Évangiles et qu'après tout chacun pouvait puiser dans la tradition [1]. Nous insisterons davantage sur des passages ou fragments de discours compris dans les

1. Comparez par ex. Jean II. 19 avec Matth. XXVI. 61 ; — Jean IV. 44 avec Matth. XIII. 57 ; — Jean XII. 8 avec Matth. XXVI. 11 ; — Jean XIII. 16 ; XV. 20 avec Matth. X. 24 ; — Jean XVI. 2 avec Matth. XXIV. 9. Pour toutes ces citations, on trouvera encore facilement les passages parallèles de Marc et de Luc.

récits des trois premiers évangélistes et rappelant d'une manière plus ou moins prononcée la couleur mystique qui est le trait caractéristique des discours rapportés par le quatrième, le trait en vue duquel on a le plus insisté sur la différence en question. La présence de ces fragments dans les autres Évangiles est une preuve que ces éléments particuliers n'ont pas été étrangers aux discours du Seigneur, mais plutôt à l'intelligence d'un certain nombre de ses auditeurs, et que la tradition n'a pas su les conserver avec autant de facilité. Il est intéressant de remarquer à cette occasion que dans plusieurs cas, où le parallélisme est plus évident, la profondeur mystique de la pensée exprimée par Jean est en partie effacée par le récit des autres biographes. Que l'on compare par exemple Jean XIII. 20, avec Matthieu X. 40, et les deux passages avec le contexte du discours auquel ils sont empruntés et le cercle des idées familières aux deux auteurs, et l'on se convaincra que l'idée est au fond la même des deux côtés, mais que l'application en est modifiée. Voyez encore Matthieu X. 39 et Jean XII. 25; Matthieu V. 6 (Luc VI. 21!) et Jean VII. 37; VI. 57 s.; Matthieu XXVI. 64 et Jean XVII. 2. 4; Matthieu XII. 8, etc., et Jean V. 16 ss.; Matthieu XVI. 6—12 et Jean VI. 27. C'est que les paroles du Seigneur contenaient un trésor de vérité inépuisable; chacun pouvait en prendre sa part dans la mesure de sa capacité morale ou intellectuelle. Les exemples bibliques nous manqueraient, que nous aurions encore la preuve de ce fait dans les innombrables explications homilétiques qui, malgré leur variété, et tout en restant souvent fort au-dessous de la portée du texte, peuvent servir à l'édification de la communauté. Enfin, pour revenir à notre sujet, il sera superflu de chercher, dans l'Évangile de Jean, des parallèles à comparer avec Matthieu XXVIII. 18. 20 ou XI. 27. Il y en a à chaque page. On pourrait dire que cet Évangile en entier n'est qu'un commentaire de ce dernier

passage, et que les profondeurs que celui-ci nous fait entrevoir, pour n'avoir pas été sondées par les autres, n'ont du moins pas été complétement voilées.

Comme nous avons ici en vue une étude littéraire et non un discours apologétique, nous ne poursuivrons pas plus loin les idées qui se présentent en foule à celui qui travaille dans ce dernier but. Il pourra comparer la grande variété de sujets abordés dans les discours synoptiques avec l'extrême uniformité des discours johanniques; il pourra faire voir qu'ici toutes les idées convergent vers un centre, tandis que là elles se répandent en rayonnant sur un grand cercle; il combinera ces faits avec le but respectif des auteurs; il constatera de nouveau que Jean n'a pas voulu écrire un mémoire biographique, mais un livre de théologie et qu'il a pu se borner à faire ressortir un seul côté de l'enseignement du Seigneur, celui qui prêtait davantage à sa propre spéculation. Il fera observer encore les rapports intimes qui existent fréquemment entre les discours les plus élevés, les plus mystiques (ch. IV. V. VI. etc.) et des faits historiques très-simples, miraculeux ou non, confirmés par les autres récits; il lui sera facile de faire voir que Jésus avait l'habitude de profiter de toutes les occasions pour ramener les esprits à des considérations d'un ordre plus élevé et que sous sa main les premiers objets que le hasard lui offrait, servaient alors de points d'appui palpables pour les intelligences les moins exercées. Cette élévation même des idées doit être une garantie de plus de leur authenticité. Partout l'histoire atteste la distance qui séparait les disciples du maître, les peines infinies qu'ils avaient à comprendre sa pensée, à suivre son regard dans l'avenir. Il sera difficile d'attribuer à l'un d'eux des conceptions aussi pures que celles qui distinguent ce quatrième Évangile. Certes, qu'il ait été philosophe helléniste ou pêcheur galiléen, si cette eschatologie si complétement dégagée du judaïsme, si cette idée spirituelle

du miracle, si cette profondeur du sentiment religieux lui appartient comme à son auteur et ne lui vient pas de la bouche de Jésus, le disciple est plus grand que le maître. Mais non il ne l'est pas, tant s'en faut. Nous le verrons, parlant de son propre fonds, s'appuyer sur des opinions populaires, se méprendre sur le sens et la portée de certaines paroles du Seigneur, descendre dans une sphère inférieure pour les conceptions théologiques et nous donner ainsi, par le contraste même, la mesure de la grandeur de l'idéal.[1]

Au demeurant, les objections faites communément contre les discours du quatrième Évangile, n'ont pas la force logique qu'on leur a supposée et pèchent surtout par l'insuffisance de l'appréciation des faits. Cependant la question n'est pas épuisée par les remarques que nous venons de faire, et au point où nous en sommes arrivé avec les raisonnements qui précèdent, la méthode de cette histoire de la théologie apostolique ne serait pas justifiée. Il nous reste à prouver, par de nouvelles observations, que nous avons le droit de considérer les discours johanniques, quant à leur forme, comme librement rédigés par l'auteur de l'Évangile, et par conséquent comme destinés essentiellement à concourir au but de l'ouvrage tel qu'il a été défini plus haut; c'est dans ces discours principalement que se trouvera l'exposé plus systématique de la théologie chrétienne, d'après la conception de Jean. Ce que nous avons établi au sujet du plan du quatrième Évangile, pourrait déjà pleinement suffire à la démonstration de notre thèse, personne assurément ne voulant prétendre que Jésus dans son enseignement, toujours dépendant des circonstances,

1. Voy. par ex. V. 4, passage dont on a vainement contesté l'authenticité; II. 21; VII. 39; XI. 51; plusieurs citations de l'Ancien-Testament comparées au texte hébreu et aux passages parallèles XII. 15. 40; XIX. 36. 37, etc.; et plus bas chap. XVI.

ait suivi un pareil plan, si artistement arrêté d'avance. Mais nous ne reviendrons plus sur ce fait, qui est désormais acquis à la science exégétique. Nous tenons à faire voir qu'il n'est pas le seul sur lequel nous nous fondons.

Nous n'arrêterons pas l'attention de nos lecteurs sur quelques discours ou conversations auxquelles l'auteur n'avait pas assisté de sa personne, et qui, par conséquent, pouvaient lui être connues tout au plus par un récit plus ou moins sommaire. Il est évident que la rédaction que nous en possédons aujourd'hui ne peut pas passer pour une transcription littérale. Telle est la scène avec Nicodème, tel le discours prêté à Jean-Baptiste au même chapitre, telle encore la conversation avec la Samaritaine. L'importance de cette première remarque est d'ailleurs minime en comparaison de celle de quelques autres que nous ferons tout à l'heure. Ces discours et ces conversations, ainsi qu'un grand nombre d'autres, portent généralement le caractère d'une relation très-sommaire et s'attachent à quelques idées capitales, qui ne sont même guère reliées entre elles. Dans beaucoup de cas l'interprète cherche avec une certaine peine, et non sans risquer de s'égarer, les idées de transition qui sont indispensables pour l'intelligence logique de l'enseignement, tel qu'il est formulé ici. Sans doute, ces idées ont été présentes à l'esprit du théologien-rédacteur; s'il laisse à la méditation d'autres théologiens le soin de les retrouver, cela prouve une fois de plus que son but n'était pas de faire une simple narration historique pour le grand nombre; et s'il ne réussit pas trop facilement à se faire comprendre, même par les savants, cela prouve surtout que Jésus, qui n'a jamais eu un auditoire à sa hauteur, ne les a pas formulées identiquement avec les mêmes phrases que nous lisons ici.

Mais il y a plus. Il s'est trouvé des parties dans certains discours, au sujet desquelles les exégètes ont pu se diviser

sur la question de savoir dans la bouche de quel personnage l'évangéliste avait entendu les mettre. Il y a des passages au sujet desquels il a paru très-difficile, si ce n'est impossible, de décider si c'était l'auteur lui-même qui y faisait des réflexions sur la matière qui venait d'être traitée ou si la personne qui avait parlé auparavant continuait encore son discours[1]. On a tantôt insisté sur la nécessité de distinguer, dans ces sortes de passages, les divers éléments du discours; tantôt on a passé très-légèrement sur cette diversité. Nous ne sommes ni de l'un ni de l'autre avis. Nous nous gardons bien d'accuser l'auteur de négligence dans sa rédaction ou de manque de tact dans l'appréciation des faits historiques. Nous nous bornons, pour sortir de tout embarras, à affirmer très-positivement qu'il ne veut pas, dans ces passages, raconter une histoire, mais exposer une idée dogmatique. Que Jésus, un jour, ait eu une conversation nocturne avec un certain Nicodème, et que le sujet de cette conversation ait été tel ou tel autre, ce n'est pas là ce qui le préoccupe, ce qu'il éprouve le besoin de nous raconter. Il veut que nons sachions que Jésus a demandé la régénération, qu'il a proclamé la nécessité de sa mort pour le salut des hommes. Voilà ce qui, pour lui, est la chose importante; ces vérités, il les a bien souvent répétées depuis; elles sont devenues parties intégrantes de sa vie spirituelle. Que Jésus parle directement ou que lui, Jean, reproduise les idées de son maître, c'est absolument la même chose pour son but d'écrivain théologique. Il perd donc in-

1. Nous avons principalement en vue ici la fin des discours de Jésus à Nicodème (III. 16 — 21), et la fin du discours de Jean-Baptiste (III. 31 — 36). On cite tout aussi souvent les versets 16 à 18 du premier chapitre, mais c'est à tort. Dans ce dernier endroit, le rédacteur n'est pas responsable de la méprise ou de l'embarras des exégètes. En revenant, v. 19, au témoignage du précurseur qu'il avait annoncé au 15.e verset, il montre clairement que les trois versets précédents, qui sont l'objet en litige, n'appartiennent point à ce témoignage.

sensiblement le fil de l'histoire; il s'affranchit des liens trop étroits de cette forme narrative qu'il a choisie pour son livre; il rentre sans le savoir dans son véritable élément, qui est celui de l'exposition dogmatique. Aussi voyons-nous qu'il n'est bientôt plus question de Nicodème. Nous l'avons bien vu venir, mais nous ne le voyons plus s'en aller. Nous ignorons complétement le résultat de cet entretien. Nicodème est oublié; il a servi pour l'introduction de l'enseignement théorique, non à l'historien qui aurait dû le garder jusqu'à la fin, mais au dogmaticien qui pouvait se passer de lui. Ce Nicodème n'était pas là pour lui-même et comme un personnage ayant une importance historique; ce Nicodème, c'est nous; c'est le monde qui a besoin que Jésus lui expose les premiers éléments de l'Évangile, μετάνοια et πίστις. La fin de l'entretien, ce n'est pas le récit historique qui peut ou qui doit nous la faire connaître, c'est notre propre conscience qui nous l'apprendra. Après cela, comment veut-on prouver que cette identification de la personne de l'évangéliste avec celle de son maître, ne commence qu'avec le 16.e verset? Cette communauté de pensée et de conviction, cette analogie de rapport n'est-elle pas déjà exprimée clairement dans le pluriel du 11.e? Dira-t-on que Jésus parle de lui au pluriel? ou se serait-il par hasard associé Jean-Baptiste ou les prophètes de l'Ancien-Testament, comme l'ont cru des exégètes mal avisés? Eh non! c'est l'apôtre qui, pénétré du vif sentiment de son union avec le Sauveur, fait involontairement part au monde d'une expérience semblable et non moins triste[1]. Ce que nous venons de dire au sujet de Nicodème, nous le répéterons pour toutes les scènes analogues. Partout nous verrons l'auteur s'identifier pour l'enseignement avec les personnes qui viennent successivement rendre témoignage à la vérité, avec Jésus tout le

1. Comp. première épître I. 1 — 3.

premier, et souvent nous rencontrerons des formes dans le discours qui ne vont bien qu'à la bouche de l'écrivain.

Jetons encore un coup d'œil sur le plus long des discours contenus dans notre Évangile (ch. XIV — XVII), toujours en tenant compte des circonstances historiques qui lui servent, pour ainsi dire, de cadre. On peut dire hardiment que la croyance à l'authenticité des idées qui sont exposées ici, et surtout de la prière qui les sanctifie finalement, se fonde surtout sur la solennité même du moment suprême dont les poignants pressentiments nous serrent le cœur en les lisant. Si, en faisant ses adieux aux siens, Jésus n'avait pas parlé et prié de la sorte, son disciple n'aurait pas osé écrire une pareille scène, trop touchante, trop sublime, sans doute, pour être une invention dramatique. Les paroles prononcées en cette occasion ont dû faire une profonde impression sur l'âme de tout auditeur sensible. Mais, immédiatement après et toujours conversant encore, on va se rendre à Gethsémané. D'autres impressions s'ajoutent aux premières. Un nouvel entretien sur un sujet tout différent préoccupe les esprits des disciples et dirige leur attention sur un lointain avenir. Puis viennent les scènes terribles de la passion; la catastrophe inattendue dans le jardin; une nuit pleine d'angoisses dans la cour du grand-prêtre, l'émeute sanguinaire du lendemain matin; la fatale irrésolution du préfet qui devait ballotter cruellement le cœur de l'ami entre la crainte et l'espérance; enfin, toutes ces péripéties accablantes qui travaillaient incessamment l'âme troublée d'un disciple chéri depuis le désespoir d'une séparation sans perspective jusqu'au ravissement d'un revoir inattendu. Que de choses se passèrent jusqu'à ce que le repos rentrât dans ce cœur! jusqu'à ce que cet esprit pût enfin recueillir ses souvenirs et récapituler toutes ses impressions! Ah! si vous ne voulez pas dénier aux apôtres toute trace de sentiment humain, gardez-vous d'exiger ici une ré-

pétition littéralement exacte et stéréotypée de tous les moments et de tous les mots de ce drame si long et si saisissant[1]. Ou bien mettra-t-on pendant la prière aussi les tablettes et le crayon entre les mains du disciple? Non certes! son âme était suspendue aux lèvres de son Seigneur, et aspirait avec la concentration d'un saint amour cette vie qui se préparait à partir, et celle-ci devint en elle une source intarissable d'eau vivifiante. C'est l'esprit de Jésus, c'est la bouche de Jean qui parlent et qui prient ici, et si le Maître seul a pu dire: Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai accompli l'œuvre dont tu m'as chargé! certes, c'est le disciple qui parle à son tour dans ces mots célèbres et devenus comme le symbole des chrétiens: c'est là la vie éternelle qu'ils te reconnaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.[2]

Voici maintenant un passage plus particulièrement propre à nous donner une juste idée de la nature de ces discours. Ce sont les sept derniers versets du douzième chapitre, ou, selon notre division du livre entier, la fin de la première partie de l'ouvrage. Immédiatement auparavant (v. 37—43) l'auteur avait récapitulé son histoire en résumant les faits généraux de la manifestation du Fils de Dieu et de la réception que le monde lui avait faite. Ici il va récapituler de la même manière les éléments de la théologie évangélique. Comment le fera-t-il?

---

1. Remarquons encore que ce n'est qu'avec une pareille manière de comprendre l'histoire et les conditions de la littérature évangélique, qu'on expliquera les nombreuses différences, les contradictions mêmes des quatre récits parallèles sur les derniers jours du Seigneur. Avec toute autre théorie, prétendue plus orthodoxe, la vérité de l'histoire est irréparablement compromise.

2. Ch. XVII. 3. 4: On observera que dans la narration le quatrième Évangile se sert uniformément du simple nom de Jésus. En parlant de lui-même, le Seigneur, d'après ce même livre, se sert du pronom ou d'une circonlocution. La forme ὁ Χριστὸς appartient à la théologie judaïque. Le nom complet de Jésus-Christ, sans article, est la formule dogmatique des apôtres (I. 17; XX. 31).

Aurons-nous quelque nouveau discours du Seigneur dont la place chronologique serait précisément en cet endroit? Non, car le 36.e verset déclare positivement le contraire. Ou bien le rédacteur déclare-t-il que c'est lui-même maintenant qui va prendre la parole? Pas davantage; le 44.e verset s'oppose à cette explication. Mais c'est bien l'apôtre qui compose librement ce discours, dans le but indiqué, en se servant pour cela d'une série de textes empruntés à divers discours de Jésus et formant ensemble le cadre de l'enseignement contenu dans tous les chapitres précédents.[1]

Cette liberté de composition pour la forme, marchant de front avec l'authenticité du fond, est encore prouvée par plusieurs endroits où le rédacteur se livre, sur certaines paroles de Jésus, à des réflexions qui vont au delà du sens de ces dernières. Nous rappelons ici avant tout ce mot fameux qui avait servi de texte aux accusations portées contre Jésus devant le Sanhédrin (Matth. XXVI. 61; Marc XIV. 58), et dont l'interprétation authentique (Act. VI. 14) n'est pas le moins du monde exclue par la forme qui lui est donnée par Jean (II. 19), ni par le contexte dans lequel il se présente ici. Tout le monde sait cependant que cet apôtre en donne une interprétation allégorique, très-conforme sans doute au sentiment des disciples après la résurrection du Seigneur, mais étrangère au fait à l'occasion duquel il avait été prononcé. Il en sera de même de ce qui est rapporté VII. 38, où l'interprétation du rédacteur s'attachant à donner à la forme du verbe (ῥεύσουσιν, au futur) une signification étroite et restreinte, néglige l'explication con-

1. Le verset 44 se retrouve V. 36; VII. 29; VIII. 42; X. 38; — pour le verset 45, voyez (I. 18); VIII. 19; — pour le verset 46, comp. (I. 5); VIII. 12; XII. 35; — pour les versets 47. 48, voy. (III. 17 ss.); V. 24 ss.; VIII. 15 ss.; — pour le verset 49, comp. VII. 16. 17; VIII. 28. 38; — enfin, pour le verset 50, cf. VI. 63.

forme à la théologie de l'Évangile, et qu'on peut lire en toutes lettres dans la bouche de Jésus même (IV. 14). En effet, ce n'était pas à partir d'une époque quelconque choisie dans l'avenir que Jésus avait promis de donner à ceux qui viendraient à lui l'eau de la vie éternelle. La foi devait produire cet effet immédiatement. On peut encore comparer ce qui est dit du sens du mot ὑψοῦσθαι (XII. 32 s.), dans lequel l'auteur croit trouver une allusion au genre particulier du supplice du Seigneur, tandis qu'il est sûr et certain par les discours de Jésus même (par ex. XIII. 31 s.) que cette expression est destinée à faire considérer sa mort comme le commencement de son exaltation et de sa gloire. Enfin on doit dire que l'explication donnée XVIII. 9. dénature le sens de XVII. 12. Ces exemples prouvent que l'auteur n'a pas inventé les paroles qu'il met dans la bouche du Seigneur, qu'il les avait devant lui comme des matériaux donnés, sur lesquels il devait faire son travail. D'un autre côté, ces mêmes exemples nous font entrevoir la possibilité d'une influence que l'intelligence de l'exégète aurait exercée sur la rédaction. Ainsi, dans les passages III. 14; VIII. 28, il est assez naturel de trouver dans ce même ὑψοῦν l'idée du crucifiement qu'une exégèse trop attachée à la lettre y avait d'abord logée gratuitement.

Nous arrivons à un fait capital et qui jusqu'ici n'a guère été remarqué par les savants. A voir les choses de plus près, ce qu'on appelle des discours dans cet Évangile, ce ne sont pas des discours véritables, dans le sens propre du mot; ce sont des conversations. Il y a partout des interlocuteurs, c'est-à-dire que les personnes, auxquelles Jésus s'adresse d'abord, l'interrompent par différentes questions ou objections, et ces dernières fournissent l'occasion du développement ultérieur de la pensée ou de la marche progressive de l'exposition dogmatique. Et toutes ces questions ou objections, sans en excepter une seule, proviennent de malentendus, de méprises, l'une plus

étrange que l'autre, en ce sens que les paroles spirituelles et figurées de Jésus sont régulièrement comprises matériellement et au sens propre[1]. Quelquefois on peut être tenté de trouver ces méprises naturelles et explicables par le faible degré d'éducation et d'instruction que l'on croit pouvoir supposer aux personnes mises en scène. La Samaritaine, par exemple, n'est pas tenue sans doute de comprendre de prime abord le mysticisme de l'Évangile. Mais le plus souvent une pareille explication est inadmissible; les objections sont tellement absurdes dans la plupart des cas qu'on a le droit de demander comment Jésus, en présence de pareils auditeurs a pu oublier la règle qu'il donne lui-même à ses disciples, Matth. VII. 6? L'exégèse a fait bien des efforts pour faire disparaître ce qu'il y a de singulier et quelquefois de grotesque dans ces objections; elle n'y est point parvenue[2]. Il y a même une analogie trop constante entre toutes ces objections, que nous appellerons hardiment des caricatures de la pensée évangélique, pour qu'il

---

1. Voyez II. 20; III. 4. 9; IV. 11. 15. 33; VI. 28. 31. 34. 52; VII. 27. 35; VIII. 19. 22. 33. 39. 41. 52. 57; IX. 40; XI. 12; XIV. 5. 8. 22; XVI. 29. Cette liste pourrait être facilement augmentée, si l'on voulait énumérer les passages dans lesquels nos exégètes sont tombés dans le même défaut, en se trompant sur la portée de la pensée de Jésus, trop supérieure à l'horizon vulgaire de leur métier. Comparez les commentaires sur IV. 14; V. 21. 25. 36; XIII. 10, etc.

2. Tous les essais qu'on a faits pour sauver le *bon sens* de Nicodème (III. 4), ont échoué contre l'absurdité patente de son objection. Les paroles des juifs, VI. 28, ont vainement été prises pour une preuve de leur entendement; ce qu'ils demandent en cet endroit, c'est de savoir ce qu'il leur faut faire pour avoir de la manne à manger comme leurs pères au désert. Ce qu'ils disent au verset 34, s'explique par le passage parallèle IV. 15. — Ch. VII. 35, la méprise est si flagrante, qu'on a voulu corriger le texte pour la rendre moins inconcevable. — Ch. VIII. 41, il faut bien laisser à πορνεία son sens ordinaire, les juifs revendiquant pour eux l'honneur de la filiation légitime que Jésus, d'après ce qu'ils s'imaginent, venait de leur contester. Et ainsi de suite dans tous les autres endroits pareils.

soit possible de les expliquer diversement. Cela est si vrai que dans certains passages, où l'on pourrait être tenté de leur trouver un sens tant soit peu plausible ou excusable (par ex. VI. 52; VIII. 19), il faut nécessairement préférer celui qui sera le plus diamétralement opposé à l'idée exprimée par le Sauveur. Il est de fait, d'ailleurs, que le récit des synoptiques[1] n'offre nulle part un pareil phénomène. Quelle conséquence tirerons-nous de ce dernier? Dirons-nous que Jésus était incapable de se faire comprendre par toutes sortes de gens? Qu'il affectait l'obscurité dans son enseignement? Qu'il n'avait affaire qu'à des hommes complétement dénués d'esprit? Rien de tout cela. Nous dirons que pas une de ces objections n'appartient à l'histoire, qu'elles appartiennent toutes à la forme de la rédaction, qu'elles sont tout simplement un moyen rhétorique ou dialectique pour un auteur qui n'en avait pas beaucoup à sa disposition. Il voulait opposer la doctrine évangélique, cette doctrine si sublime, si spirituelle, à l'esprit, aux conceptions du monde, qui, dans son grossier matérialisme, n'arrive point à en sonder les profondeurs. Ces objections qui font le désespoir des exégètes historiques, des esclaves de la lettre et de la tradition, elles sont le trait le plus caractéristique dans ce portrait du monde non régénéré, que la main de maître de notre théologien a tracé pour ceux qui savent s'élever jusqu'à la hauteur de son point de vue. Ce Nicodème, cette Samaritaine, ces Pharisiens, ces Juifs, ces Hellènes, qui paraissent tour à tour devant nous, ce ne sont pas des individus, ce sont des types, ce sont les représentants de diverses classes d'hommes, toutes conviées à la communion du Seigneur, toutes également incapables de

---

1. Nous en excepterons le seul cas mentionné dans Matth. XVI. 7, qui présente quelque analogie avec les nôtres. Car les autres circonstances, où les disciples ne comprennent pas de suite une parabole ou un mot quelconque de leur maître, n'ont rien de semblable.

comprendre cet appel au moyen de leur intelligence naturelle et mondaine; mais tantôt plus, tantôt moins disposées à recevoir la lumière d'en haut et préfigurant ainsi la position de l'espèce tout entière en face de celle-ci. Les lecteurs déjà initiés dans les mystères de cette théologie à la fois mystique et spéculative et élevés au dessus de la sphère de ces auditeurs si mal préparés encore, pouvaient toujours utiliser leur aveuglement comme un avis salutaire.

Nous trouvons encore des discours entrecoupés çà et là de notices en apparence historiques, mais destinés évidemment moins à rappeler certaines circonstances particulières d'une scène ou d'un événement unique, qu'à préciser d'une manière générale la disposition des esprits et les tendances des masses. Qu'on lise attentivement, par exemple, le discours V. 16 ss. plusieurs fois interrompu par cette phrase : *Ils le poursuivaient, ils cherchaient à le tuer;* on verra autant par le contexte que par la forme du verbe qu'il ne s'agit pas d'un acte spécial et momentané, mais d'une tendance constante, pouvant se manifester par toute une série de paroles ou de machinations. Et quand l'auteur continue par cette formule: *Jésus répondit,* nous ne la prendrons pas davantage dans le sens anecdotique, où il s'agirait d'une parole une fois prononcée dans une occasion spéciale et exactement déterminée. D'après l'exégèse vulgaire et purement historique, on arrive à se représenter les juifs courant après Jésus dans les rues, et le poursuivant à coups de pierre, tandis qu'il continuait toujours à parler. Cela serait étrange, pour ne pas dire plus. Voyez encore VII. 30, où l'interprétation historique crée même une contradiction qui disparaît avec la nôtre. Dans tous ces passages, Jean ne raconte pas une scène arrivée un certain jour, mais il amplifie son programme qui disait : La lumière a lui dans les ténèbres, mais les ténèbres ne la reçurent pas.

Les personnages introduits dans ces récits ne disparaissent

pas seulement de la scène sans qu'on sache ce qu'ils deviennent, comme nous l'avons déjà remarqué; mais ils se relèvent, ils se substituent les uns aux autres, enfin, ils vont et viennent, on ne voit pas toujours comment, et montrent ainsi clairement qu'ils ne sont là que pour la forme. Qu'on examine, par exemple, le huitième chapitre. Ici, Jésus commence, v. 12, un discours adressé *à eux,* αὐτοῖς (à qui?), v. 13, les *pharisiens* font opposition, et Jésus leur répond. V. 21, il y a un autre discours également adressé *à eux,* et v. 22, il suit une réponse des *juifs*. Après différentes interruptions dont les auteurs ne sont pas désignés individuellement, il est dit, v. 30, que *plusieurs* crurent en lui. La suite du discours, v. 31, s'adresse à ces *croyants,* et *ils* (qui?) répondent, v. 33, de façon que Jésus les accuse (les croyants?) de vouloir le tuer. Nous ne continuerons pas cette analyse; ce que nous venons de dire, prouve surabondamment que l'auteur ne nous raconte pas ici une histoire, les circonstances d'une rencontre particulière, enfin, quelque chose de concret, mais qu'il veut nous exposer des faits théologiques, des vérités religieuses qu'il a reçues autrefois de son Maître et Seigneur, et que les hommes, les masses qui servent à animer son tableau ne sont que des figures sans valeur individuelle, représentant l'élément passif ou hostile dans ce contact de la révélation avec le monde. L'auteur, quand il veut réellement être historien, et raconter des faits individuels[1], dont il puise les détails dans ses souvenirs, sait le faire avec tant de clarté et de précision que chaque physionomie est peinte avec la netteté d'un portrait. Comment croirions-nous qu'il perdait ce talent toutes les fois que la théologie devait, en même temps, occuper sa plume? Eh non! il ne le perdait pas, par la simple raison qu'il n'avait pas à l'exercer.

1. Voy. par ex. ch. II. 1—11; ch. V. 1—15; ch. IX; ch. XI; ch. XIII et toute l'histoire de la passion.

Nous terminerons par une dernière observation qui ne nous paraît pas la moins importante. Nous avons dit précédemment que l'Évangile, quant à sa partie plus particulièrement dogmatique, se divise en deux sections, l'une plaçant Jésus en face du monde non régénéré, l'autre le mettant en rapport avec les siens. Eh bien, nous soutenons que dans l'esprit de l'auteur il n'y a aussi que deux discours dans son livre, en ce sens que, dans chacune de ces deux sections, les discours ne forment qu'un seul tout, et se combinent logiquement entre eux. Cela revient à dire qu'au fond ces deux discours ne sont pas adressés aux personnes mises en scène par le récit apparent qui leur sert de cadre, mais aux lecteurs du livre qui les contient. Prouvons-le par un exemple. Les juifs disent à Jésus (X. 24 ss.): Si tu es Christ, dis-le franchement! Et il répond : En vérité, je vous l'ai dit! Sans doute, il l'a dit, et à plusieurs reprises; mais les auditeurs d'aujourd'hui sont-ils donc les mêmes que lorsqu'il se rendait à d'autres fêtes à Jérusalem, ch. V et VIII? Pourtant, continue-t-il, vous ne me croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis, comme je vous l'ai déjà dit![1] Mais nulle part Jésus n'avait dit cela. L'allégorie des brebis (X. 1 ss.) avait été présentée à un public tout différent; ailleurs et bien souvent, et à bien des gens, il avait dit qu'ils n'étaient pas en communion avec lui. Tout cela, assertions dogmatiques et figures, se combine très-naturellement dans l'esprit du théologien rédacteur. Les discours prennent donc déjà ici, dans la bouche de Jésus, la forme qu'ils devaient avoir, alors que l'histoire tout entière du Sauveur serait devenue une idée et un dogme.

---

1. C'est là la seule bonne leçon, X. 26. La variante qui omet les mots καθὼς εἶπον ὑμῖν, ou qui les rapporte au verset suivant, provient de ce qu'on n'a pas compris le rapport intime entre tous les discours, tel que nous le présentons ici.

CHAPITRE IV.

Idée générale de la théologie johannique.

L'important pour le moment, c'est de trouver le point de vue le plus juste et le plus naturel pour étudier et comprendre la théologie de Jean; car il s'agit ici non-seulement de nous faciliter une tâche assez ardue par elle-même, mais surtout de ne point nous égarer en la poursuivant; ce qui arriverait infailliblement si nous nous laissions aller à notre propre façon de penser ou aux idées religieuses les plus généralement répandues, et que nous mêlions ainsi des éléments étrangers au système de l'apôtre. Ce qui prouve que cette première question ne laisse pas que d'avoir ses difficultés, c'est que nos devanciers ont eu de la peine à choisir le terrain ou le principe fondamental sur lequel ils devaient édifier le système; ils n'y ont procédé, pour ainsi dire, qu'en tâtonnant. On en a même vu qui ont mieux aimé déclarer qu'il n'y a pas de système, de doctrine logiquement élaborée dans le quatrième Évangile, mais seulement quelques contours, quelques germes, quelques idées génératrices que la théologie dogmatique peut venir développer, mais que l'auteur aurait négligé de coordonner et de relier ensemble. D'autres ont prétendu reconstruire le système au moyen de ce qu'ils appellent l'expérience personnelle et intime du disciple, comme nous l'avons nous-même cru pouvoir faire à l'égard de Paul. Et, sans doute, un pareil rapport naturel entre la vie intérieure et les écrits d'un homme doit être supposé toujours; mais, en voulant partir de là pour comprendre le système qui doit nous oc-

cuper, nous tournons évidemment dans un cercle vicieux, en tant que nous ne connaissons guère l'auteur que par son livre. D'autres ont dit que la théologie de Jean se résume dans la doctrine concernant le *logos* avant et depuis son incarnation. Enfin, on l'a définie en la nommant le système qui présente le christianisme comme la religion absolue. Tout cela fait voir que les études que l'on a faites sur ce sujet ne diffèrent pas seulement dans les accessoires, mais qu'elles se séparent dès le premier pas pour suivre des routes absolument divergentes. Nous ne nous proposons pas de discuter ou de réfuter les vues de nos devanciers. L'idée que nous nous sommes faite de cette théologie particulière, nous l'avons obtenue d'une manière indépendante, et ainsi que dans les livres précédents ce sont les textes seuls et non des secours littéraires quelconques qui nous guideront dans l'exposition, et qui, nous l'espérons, guideront aussi nos lecteurs dans l'appréciation des résultats que nous venons mettre sous leurs yeux. Voici en quelques mots ce que nous pensons de la théologie de Jean, considérée dans son ensemble.

La théologie exposée dans le quatrième Évangile n'est pas un produit de la spéculation, mais bien de la contemplation, quoiqu'en la jugeant superficiellement et d'après l'impression des premières lignes du livre, on arrive souvent à un jugement contraire. Elle n'a point sa racine dans la pensée, dans l'entendement, mais dans le sentiment, dans le cœur. C'est une théologie essentiellement mystique; elle n'a besoin que d'un petit nombre d'idées, d'une théorie tout à fait simple, pour édifier la vie qu'elle veut faire naître au fond de l'âme. Cette vie peut s'accommoder d'un appui choisi hors de son essence; elle peut profiter de certains faits généraux établis hors de sa sphère et sans son concours; mais elle ne sentira jamais le besoin de chercher incessamment une nouvelle nourriture dans un travail intellectuel de plus en plus fécond

et dont l'horizon aille en s'élargissant ; au contraire, elle contient et trouve en elle-même la source intarissable du contentement, l'élément divin qui la sustente.[1]

Le caractère principal de la théologie mystique est celui de l'immédiateté, de l'intuition, en opposition avec celui de la réflexion, de la démonstration dialectique qui appartient à toute théologie non mystique, c'est-à-dire, rationnelle. Pour lui conserver ce caractère, nous nous garderons bien de nous laisser aller à ce besoin de systématiser, si naturel aux savants de profession et qui peut être parfaitement de mise quand il s'applique à un ensemble de conceptions reliées elles-mêmes les unes aux autres par un travail de l'intelligence. Mais cette méthode est dangereuse et nous expose à mêler bien des idées étrangères à celles qui sont offertes à l'étude, lorsqu'elle veut s'adapter à une théologie qui ne doit point son origine à un besoin de l'entendement, ni sa forme à une loi de la logique. Plus nous ferions ici de divisions et de subdivisions, plus nous voudrions mettre à nu comme qui dirait le squelette d'un organisme plein de vie, plus nous manquerions ce qui doit être notre véritable but, c'est-à-dire, l'espoir de nous emparer de cet organisme même.

Un mysticisme sain et qui coule de source, est clair pour celui qui l'engendre et s'en nourrit, et ne le sera pas moins pour quiconque aura de l'affinité avec lui. Il n'y a que le mysticisme maladif et faux qui soit obscur en lui-même et difficile à exposer. L'essence du mysticisme étant de relever du sentiment et non de la réflexion, il s'ensuit, toujours en lui supposant les qualités que nous venons de signaler, que l'exposé qu'on aura à en faire doit pouvoir s'achever sans une trop grande dépense de phrases et d'explications. Celui qui l'a compris, doit pouvoir très-facilement en rendre compte à

1. Voyez mes *Idées sur l'Évangile de Jean*, p. 21 ss.

d'autres également bien disposés pour le comprendre. Il suffira que le sentiment soit mis sur la voie, et il arrivera à trouver par lui-même et d'une manière à la fois pratique et immédiate, les explications ultérieures dont il aura besoin. Une exposition verbeuse et délayée serait ici tout aussi mauvaise qu'un traité plus court, mais trop lourdement érudit ou trop transcendant. Par ce que nous venons de dire, notre méthode se caractérisera d'avance. Nous savons parfaitement qu'elle ne satisfera pas les σοφίαν ζητοῦντας (1 Cor. I. 22), c'est-à-dire, le grand nombre des théologiens, nos contemporains; qui sont toujours à l'affût de je ne sais quel gnosticisme nuageux. Hâtons-nous d'ajouter que c'est en parfaite connaissance de cause et de propos délibéré que nous renonçons à leur approbation.

Une âme qui s'abandonne à la tendance mystique aura toujours besoin d'un nombre, d'ailleurs restreint, d'idées théologiques fondamentales qui serviront de base, de *substratum* à sa vie intérieure. Ces idées ne sont pas nécessairement elles-mêmes le produit de la contemplation mystique; elles peuvent être des thèses empruntées à la théologie la plus populaire, ou des dogmes transcendants appartenant à une philosophie spéculative de la religion. Dans l'un comme dans l'autre cas, elles se présenteront moins comme les parties intégrantes d'un système artistement construit que comme de simples prémisses sur lesquelles les idées religieuses s'appuyent et au moyen desquelles elles se rangent dans un ordre aussi simple que naturel. Ces prémisses peuvent même être absolument étrangères au mysticisme, empruntées à une théologie qui n'avait aucune tendance de ce genre et ne la recevoir que par l'application qui en est faite. Sans doute l'exposé du système ne saurait les passer sous silence, puisqu'elles décident et engendrent la forme du mysticisme et se trouvent avec lui dans un rapport organique. Mais elles n'appartiennent pas au système

dans ce sens que ce rapport serait primitif et qu'elles auraient été produites en vue de la théologie avec laquelle elles ont été combinées.

Et comme ces prémisses peuvent être des thèses d'emprunt, des lemmes, et que dans le cas présent elles le sont en effet, il arrive que la spéculation, à laquelle elles ont appartenu dans l'origine, n'est pas toujours suivie rigoureusement et poussée à ses conséquences logiques; il arrive notamment que la phraséologie qui en est l'expression naturelle n'est pas toujours observée exactement. Le but du théologien n'étant pas d'enseigner cette spéculation antérieure, mais une doctrine mystique plus ou moins nouvelle, les formules spéculatives dont il pouvait faire usage, parce qu'elles lui paraissaient propres à l'explication de ses idées fondamentales, sont incessamment abandonnées par lui et remplacées par d'autres locutions tout aussi propres à rendre sa pensée intime, mais qui n'ont plus aucun rapport avec la spéculation et ne sont même plus en harmonie avec elle.

En thèse générale, tout système nouveau a nécessairement son côté polémique. Il se met en opposition avec un ou plusieurs systèmes antérieurs ou contemporains; il développe certaines vérités en vue de certaines erreurs; son cadre, sa méthode dépendent plus ou moins de ces rapports. Tout ceci n'a guère lieu dans une théologie purement mystique; elle fait abstraction de tout rapport extérieur et historique; elle n'éprouve aucun besoin de dessiner plus nettement sa position vis-à-vis de principes ou de points de vue qui lui sont hétérogènes, de démontrer son droit d'être, de faire reconnaître comme imparfait ce qui lui paraît tel au dehors, de préciser ses relations avec ce qui l'a précédée. Toutes ces considérations ont pu enrichir et compléter la théologie de Paul par une série de dogmes et de formules. Les rapports de l'âme avec Dieu, tant qu'ils sont naturels et sans alliage impur, sont les

mêmes partout, partout également immédiats et ne sauraient être modifiés par ce qui peut avoir agité le monde hors de cette sphère. Si le mysticisme sent le besoin de se défendre contre des thèses qui le gênent et qui lui sont antipathiques, il le fera par une simple assertion ou négation, comme nous en voyons des exemples dans l'Épître de Jean; il ne s'en saisira pas pour créer de nouvelles notions ou pour ajouter de nouveaux membres au corps même de sa doctrine.

C'est le caractère essentiel de la théologie mystique de fondre ensemble l'élément théorique et l'élément pratique de la religion. Comme le christianisme ne peut jamais être sans un élément mystique, ce qu'on nomme vulgairement le dogme et la morale, ne devra jamais y être complétement séparé l'un de l'autre. Ce sera d'autant moins le cas que la couleur mystique sera plus prononcée. Ainsi, dans une théologie purement mystique, le rapport mutuel entre la croyance et l'action, entre la foi et la vie, deviendra une fusion complète, au moins aussi longtemps que les dogmes théoriques et spéculatifs que nous avons nommés plus haut les prémisses du système, seront considérés comme tels. Celui qui parlerait d'une dogmatique et d'une morale johannique, en séparant l'une de l'autre, montrerait par là même qu'il ne les a pas comprises.

La tendance mystique n'aboutit pas nécessairement à l'isolement de l'individu, mais elle peut parfaitement se restreindre à sa sphère. Les idées relatives à une communauté entre plusieurs individus, surtout en tant qu'il serait question d'un but objectif de leur association, ces idées ne se développeront pas facilement sur ce terrain; les dogmes relatifs à l'Église et ce qui s'y rattache, ne seront guère formulés par une telle théologie. Le rapport immédiat de l'individu avec la divinité y est tellement prédominant et exerce un tel ascendant sur tout le reste, que l'idée d'une autre relation, par exemple de celle avec les hommes, sans être précisément exclue, ne sera

jamais mise en relief. La loi de la concentration restreint l'horizon dogmatique.

La même loi le restreint encore à un autre égard. Le mysticisme, que nous considérons ici dans sa perfection idéale, satisfait si complétement celui qui s'y livre, qu'il ne prend plus qu'un bien faible intérêt à tout ce qui se trouve au delà du moment présent, chaque instant lui donnant déjà la somme de toutes les jouissances célestes. Il ne lui reste rien à souhaiter pour l'avenir. Les dogmes relatifs aux choses finales n'occuperont donc qu'une place très-inférieure dans le cadre d'une théologie mystique ou pourront même y manquer tout à fait.

Ces remarques préliminaires, que nous ne voulons pas multiplier sans nécessité, nous expliquent d'avance pourquoi une théologie mystique, comme celle de Jean, paraîtra toujours incomplète, tant sous le rapport de la masse des idées et des dogmes qui la composent, qu'eu égard au classement logique qu'elle en fait, surtout si on veut lui appliquer une mesure étrangère, que ce soit celle de l'école à laquelle on est plus accoutumé, ou celle de Paul, dont on s'est occupé de préférence. C'est lui faire tort que de la juger d'après un pareil point de vue; mais ces mêmes remarques nous expliquent aussi pourquoi l'Église n'a pas pu prendre cette théologie pour base de son propre système, pourquoi les formules de ce dernier ont pu se trouver gênées par celles qui sont employées ici, et pourquoi, malgré cette imperfection vivement ressentie par l'école, et peut-être à cause d'elle, le besoin d'édification mystique, tout aussi vivement senti à tous les âges de l'Église, s'est toujours de nouveau et de préférence adressé à cette théologie johannique comme à la source intarissable de ses jouissances les plus intimes et de ses plus sublimes aspirations.

Après avoir ainsi établi préalablement le caractère général de la théologie que nous allons maintenant développer, nous

n'avons plus qu'un dernier pas à faire pour bien nous orienter dans notre marche ultérieure; c'est de chercher l'idée fondamentale du système, la formule qui doit nous servir de clef pour le comprendre, le texte enfin sur lequel l'apôtre va prêcher. Plus le système est simple, et il l'est au point que nous pouvions hésiter de lui donner ce nom, plus nous sommes en droit de nous attendre à le voir résumé quelque part et très-brièvement. Cet espoir est d'autant plus légitime que nous avons eu le même avantage pour Paul dont la théologie est pourtant infiniment plus riche en éléments. Nous pourrions nous arrêter au prologue même, lequel combiné avec le quatorzième verset du premier chapitre, nous donnerait une division dichotomique qui pourrait nous servir de guide pour le tout: 1.° ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ, le Verbe considéré au point de vue métaphysique; 2.° ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, le Verbe considéré au point de vue historique. Mais nous ne tirerions de ces textes aucun cadre systématique; l'auteur procédant autrement, et parlant des conséquences de l'incarnation (v. 5. 12) avant d'avoir mentionné cette dernière.

Nous aimerions mieux nous adresser à un passage de la fin du livre, et dans lequel l'évangéliste en expose le but. Ceci, dit-il dans ses dernières lignes (XX. 30 s.), ceci est écrit ἵνα πιστεύσητε, afin que vous croyiez que Jésus est le Fils de Dieu, et ἵνα ζωὴν ἔχητε, afin que vous ayez la vie par cette croyance. Les deux buts indiqués dans cette phrase sont évidemment coordonnés l'un à l'autre; et si nous avons raison de dire que l'histoire évangélique, telle que notre livre la présente, n'est point une narration inspirée par une circonstance occasionelle, mais bien une prédication étudiée, normale, systématique, il s'ensuivra que cette prédication vise à ce double but. Notre passage sera le résumé pratique de la théologie johannique. Celle-ci, d'après cela, aura deux parties: une thèse dogmatique qui lui servira de prémisse ou de base (Ἰησοῦς

ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), et une thèse mystique formulant le rapport de l'individu à la vérité abstraite (ζωή). Ces deux cercles se touchent et se rencontrent dans l'idée de la πίστις. Par la foi, l'homme s'élève à l'élément spéculatif, et se l'approprie; par la foi il réalisera l'élément mystique.

Cependant, cette idée fondamentale qui résume toute la théologie du quatrième Évangile : Ζωὴ ἐν πίστει Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, se trouve énoncée ailleurs dans une formule plus développée, et qui pourra nous faire voir en même temps comment les idées accessoires les plus indispensables se rattachent à la thèse principale. Cela aura pour nous le grand avantage de nous épargner la peine de chercher, avec le secours de notre dialectique, toute de réflexion, à construire un système théologique, presque tout de sentiment; en un mot, cela nous préservera du danger de substituer nos catégories d'école aux combinaisons simples d'un esprit essentiellement intuitif.

Nous pouvons signaler deux passages de ce genre. Il y en a un (Év. III. 16) dans le premier discours de Jésus; le contenu de l'Évangile y est résumé en deux mots d'une manière claire et précise. Il y en a un autre dans l'Épître (IV. 9) qui ne diffère du premier que par un changement d'expression : en les combinant, voici la formule fondamentale à laquelle nous pourrons ramener le principe de ce système :

Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη ΤΟΥ ΘΕΟΥ ἐν ἡμῖν ὅτι ΤΟΝ ΥΙΟΝ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ΑΠΕΣΤΑΛΚΕΝ εἰς ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ ἵνα πᾶς ὁ ΠΙΣΤΕΥΩΝ εἰς αὐτὸν ἔχῃ ΖΩΗΝ αἰώνιον.

Nous nous en tiendrons à cet avertissement réitéré que nous donne l'apôtre lui-même; la division que nous en tirerons sera la bonne à cause de sa simplicité même. Nous aurons donc deux parties principales : les prémisses dogmatiques, et la théologie mystique elle-même. C'est cette dernière qui appartiendra plus exclusivement à Jean. Les prémisses sont ou spécu-

latives ou historiques. Les prémisses spéculatives sont les deux idées de Dieu et du Verbe; les prémisses historiques sont les deux faits de l'apparition du Verbe fait homme et de l'effet produit par lui dans le monde. La théologie mystique de Jean elle-même comprend, comme nous le savons déjà, les deux sphères de la foi et de la vie. C'est avec un échafaudage logique de si petite dimension que nous nous contenterons sans risquer de rien perdre d'essentiel. Par le tableau suivant, qui représentera en même temps le cadre de nos chapitres, on verra comment ces idées, dans leur ensemble et dans leur suite, représentent exactement le texte que nous prenons pour point de départ.

Système johannique.

I. Prémisses dogmatiques:
  1. Partie spéculative.
    a. Ὁ θεὸς (Théorie de l'essence de Dieu, ch. V).
    b. τὸν υἱὸν αὐτοῦ (Théorie de l'essence du Verbe, ch. VI).
  2. Partie historique (ch. VII).
    a. ἀπέσταλκεν (Fait de l'incarnation, ch. VIII).
    b. εἰς τὸν κόσμον (Fait de la révélation adressée au monde, son but, ses moyens et son effet, ch. IX. X. XI).

II. Théologie mystique proprement dite (ch. XII):
  1. ἵνα πιστεύοντες (Élément de la vérité, ch. XIII. XIV. XV).
  2. ζωὴν ἔχωμεν (Élément de la félicité, ch. XVI).

CHAPITRE V.

Prémisses spéculatives. De l'essence de Dieu.

La base de la théologie mystique est l'idée de Dieu : elle l'est beaucoup plus nécessairement et plus immédiatement que dans la théologie dogmatique ou philosophique ; c'est que, dans la première, il ne s'agit pas seulement de reconnaître Dieu comme le centre de tout ce qui est, mais surtout de le trouver comme le centre vers lequel tout doit converger. Il nous importe donc, avant tout, dans l'examen d'un système pareil, de savoir comment cette idée s'y est formée et quels développements elle y a reçus. Il n'est donc pas question ici de ce qu'une théorie religieuse en général, ou le dogme chrétien dans sa forme la plus usitée, la plus populaire, peut enseigner sur la personne et les attributions de Dieu. Nous demandons plutôt si Jean, en vue de la tendance pratique inhérente à sa théologie et dominant son système, a appuyé plus explicitement sur une face particulière de la notion de Dieu ; s'il y a relevé un attribut, soit oublié ailleurs, soit au moins prééminent ici ; en un mot enfin, si, pour l'exposition de ce point capital de la théorie, il a adopté une forme qui, dès l'abord, imprimerait à l'ensemble de sa théologie un caractère individuel. Nous nous souviendrons, en abordant cette question, qu'à l'époque de la naissance de la littérature et de la théologie du christianisme, il existait dans l'horizon des apôtres deux formes distinctes de la notion de Dieu, l'une vulgaire, l'autre philosophique. Nous examinerons à laquelle des deux la forme adoptée par Jean se rattache de plus près, ou si cette dernière est plus indépendante de toutes les deux

à la fois. Il ne sera plus nécessaire pour cela de remonter bien haut dans l'histoire des idées religieuses pour mettre nos lecteurs au fait de cet examen. Nous avons eu l'occasion de parler de ces choses et d'autres analogues dès le commencement de cet ouvrage. D'ailleurs, il nous importe beaucoup moins pour le moment de connaître la genèse de ces idées ou d'en apprécier la valeur relative que de voir jusqu'à quel point elles ont pu exercer de l'influence sur les idées chrétiennes.

D'après la théologie populaire, représentée essentiellement par les livres de l'Ancien-Testament, il est simplement question d'un Dieu unique, personnel, distinct du monde, qui a créé ce monde par un acte libre de sa volonté et qui, dans cet acte comme dans le gouvernement de sa création, révèle incessamment sa puissance, sa bonté, sa sagesse et sa justice.

La théologie philosophique va bien au delà de cette conception si simple et si facilement accessible aux intelligences, même les moins développées. Elle parle d'un Dieu absolument inaccessible à l'intelligence humaine, insaisissable pour la pensée. Elle enseigne que le seul moyen pour la raison de se former de ce Dieu une notion, si ce n'est adéquate, du moins approximative, c'est de séparer de son essence, par une opération spéculative, la totalité des attributs qui lui reviennent et qui sont réellement contenus et comme cachés en elle, pour arriver ainsi à rendre concret un être qui en lui-même est abstrait et absolument transcendant. Nous aurions pu observer que, sans le savoir, nous suivons tous les jours le même procédé en substituant à la notion abstraite de Dieu, que notre raison ne pourrait jamais saisir, la somme de ses attributs. Mais il existe une grande différence entre la conception populaire et celle de la métaphysique dont nous parlons. Cette dernière déclare que ce que nous venons de décrire comme le produit d'une opération intellectuelle subjective, est

un fait objectif, réel, indépendant de la pensée humaine et antérieur à elle. La totalité des attributs divins se révèle en sortant pour ainsi dire de l'absolu dans lequel ils étaient à l'état latent, et cette révélation s'appelle une personne divine, une hypostase; celle-ci est, au fond et en réalité, identique avec l'absolu; elle n'en diffère que selon la forme et par sa manifestation. Toute révélation ultérieure de la divinité, toute création, tout contact de Dieu avec la création et ce qui existe hors de Dieu, se fait par la médiation de cette révélation primitive et personnelle.

Cette métaphysique particulière n'avait pas une origine exclusivement judaïque, mais elle trouvait dans le judaïsme tous les éléments nécessaires à son développement organique. Nous verrons plus tard comment et jusqu'à quel point elle a pu s'allier aux convictions chrétiennes dans la théologie qui nous occupe en ce moment. Nous les verrons plus étroitement liées dans la doctrine du Verbe. Mais ici déjà, sur le seuil même du système, nous en trouverons des traces facilement appréciables.

L'idée que Dieu en lui-même, dans son absoluité, ne peut être connu de l'homme, cette idée, qui est la prémisse indispensable et la base de la théorie sur le Verbe, est clairement exprimée dans les mots (Év. I. 18; cf. VI. 46) θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, qu'il serait ridicule de vouloir restreindre à ce sens que des yeux mortels ne sauraient voir Dieu corporellement[1]. Cette théorie, prise à la lettre, et même dans le sens vulgaire que nous venons de rejeter, est contraire à cer-

1. Le passage V. 37, placé dans un tout autre contexte, ne nous semble pas de nature à être directement invoqué ici, si l'on maintient que la forme du discours y est toute populaire. Cependant, sous cetté forme même, trop triviale pour épuiser la pensée théologique de l'auteur, nous devons reconnaître le reflet de celle-ci.

taines narrations de l'Ancien-Testament, où il est dit que Dieu s'est révélé à l'œil et à l'oreille. Aussi l'apôtre, qui raisonne d'après elle, déclare-t-il expressément que les manifestations dont il est question dans ces récits doivent être rapportées à la seconde hypostase (XII. 41), ce que la théologie judaïque déjà avait parfaitement compris. Nous n'avons pas besoin d'insister sur cette première thèse de la métaphysique de notre système; nous en trouverons la confirmation dans les suivantes, que nous analyserons plus tard.[1]

Cependant nous ne pouvons nous empêcher de faire tout de suite une observation qui se reproduira plusieurs fois encore dans le cours de notre exposition. C'est que déjà cette première prémisse spéculative n'est pas maintenue sans alliage et avec toutes ses conséquences dans les livres que nous analysons. Autrement, il ne pourrait pas du tout y être question de Dieu, comme agissant, comme étant dans un rapport quelconque avec ce qui n'est pas lui, mais seulement du Verbe, de l'hypostase par laquelle la divinité se révèle. Mais le théorème philosophique n'a pas complétement absorbé la conscience religieuse telle qu'elle se produit partout dans la Bible, où elle est généralement mise à la portée de la majorité des intelligences. La foi des hommes demande à rencontrer Dieu plus directement et plus immédiatement et ne se laisse pas facilement arrêter par les abstractions de la science. Il y a plus : la théologie chrétienne a son point de départ non pas dans ces abstractions aprioriques, mais dans un fait qui lui appartient essentiellement et antérieurement à toute spécula-

1. Par ex., quand il est dit qu'il n'y a pas eu de véritable révélation avant celle de Christ; qu'on n'arrive à Dieu que par la foi; que Dieu même, en sa qualité de juge, ne se met pas en rapport immédiat avec le monde. Ce sont des formules très-populaires, mais toujours des corollaires de la prémisse spéculative que nous établissons ici.

tion, nous voulons dire, dans la manifestation historique et concrète de Jésus-Christ. Elle pouvait donc s'appuyer, pour se construire scientifiquement, sur des idées et des formules dérivées de la spéculation. Quant au fond historique sur lequel elle s'édifie, elle ne pouvait jamais l'exposer à la chance d'être absorbé par les abstractions; mais cela aurait eu lieu si l'on eût negligé et perdu de vue ce que Jésus avait dit lui-même de son rapport avec le Père, rapport qui est celui entre deux personnes ayant toutes les deux la faculté de vouloir et d'agir, et si l'on eût séparé ces deux personnes de manière à attribuer à l'une l'existence abstraite, à l'autre, la volonté et l'action. Or, c'est bien là le sens de la théorie formulée par les écoles juives, et l'on voit de suite qu'elle est bien près de celle du sabellianisme, système foncièrement étranger au christianisme historique.

Ainsi, nous ne serons pas surpris de voir que, malgré cette première prémisse qui proclamait la transcendance absolue de Dieu, Jean sache nommer, en parlant de lui, abstraction faite du Verbe, des attributs très-positifs et très-concrets. Nous ne nous arrêterons pas à la célèbre thèse que Dieu est esprit (IV. 24). Cette thèse, bien qu'elle ne se rencontre pas ailleurs dans cette forme brève et absolue, n'est pas propre au christianisme; la théologie juive l'adoptait explicitement, et l'on ne peut pas l'appeler une formule johannique. Elle se présente d'ailleurs ici simplement comme une protestation contre le matérialisme dans la religion et dans le culte, et n'appartient comme telle à aucun système particulier de théologie spiritualiste.

Mais ce qui doit être mentionné ici expressément, c'est que la théologie de Jean reconnaît à la divinité trois attributs, qui non-seulement doivent en caractériser l'essence, mais encore la représenter de manière qu'elle soit pour ainsi dire connue à fond. Ces trois attributs jouent dans tout le système un rôle

d'autant plus important que nous les retrouverons partout dans notre chemin comme déterminant en grande partie la méthode de l'auteur et comme lui fournissant le principe le plus naturel pour la division de ses matériaux. Voici ces trois attributs :

1.° *Dieu est lumière*, φῶς (Ép. I. 5). Lumière indique tout ce qui est vrai, soit dans la sphère de la pensée, soit dans celle de la volonté. En l'attribuant à Dieu, ce terme revient aux notions ordinaires de la toute-science et de la sainteté absolue. Au lieu de la formule plus simple que nous venons d'énoncer, Jean, d'après un usage constant de son langage théologique, dit aussi *Dieu est dans la lumière* (v. 7), comme il pourrait dire *la lumière est en lui*, puisqu'il dit encore que *les ténèbres ne sont pas en lui* (v. 5). Partout chez lui la préposition ἐν exprime le rapport intime entre deux sujets ou, comme dans le cas présent, entre le sujet et l'attribut. Le sens de ces formules ne serait guère épuisé si on les expliquait simplement d'une demeure dans la lumière (1 Tim. VI. 16).

2.° *Dieu est amour*, ἀγάπη (Ép. IV. 8. 16). Amour indique le rapport de Dieu avec tout ce qui tient de lui la vie; ainsi d'abord avec le Fils (Év. III. 35; V. 20; X. 17; XV. 9), dès avant la création du monde (XVII. 23 ss.); ensuite avec ce dernier (III. 16; Ép. IV. 10. 19), mais surtout avec les croyants (XIV. 23; XVI. 27). Ces trois rapports peuvent être ramenés par la théologie à cette idée que Dieu ne peut aimer que lui-même, ainsi, dans ce qui n'est pas lui, seulement ce qui vient de lui ou vers lui, ce qui est divin (XVII. 26).

3.° *Dieu est vie*, ζωή (Ép. V. 20)[1] ou bien d'après l'autre

1. Nous avons peut-être tort de citer ici ce passage. Non qu'il doive se rapporter plutôt au Fils comme on le veut ordinairement (ce serait contre le contexte); mais la *vie éternelle* est ici moins celle qui appartient à Dieu en propre, que celle que les croyants ont en lui et par lui. Toujours est-il que s'il ne la possédait pas d'abord, il ne la communiquerait pas.

formule : *en lui est la vie* (Év. V. 26), *il est vivant* (VI. 57). L'idée hébraïque du *Dieu vivant*, nommé ainsi par opposition aux faux dieux du paganisme (cp. Ép. V, 21), est loin d'épuiser la richesse de cette notion. La *vie* est ici d'abord le nom de l'existence en elle-même, de l'*être*, ensuite de l'existence se portant au dehors, se répandant, c'est-à-dire le nom de la *création* ; enfin de l'existence rentrant en elle-même, parfaite et satisfaite, c'est-à-dire le nom de la félicité.[1]

C'est dans ces trois attributs que la notion de Dieu devient concrète d'après la théologie de Jean. Mais il faut bien se garder de les considérer comme autant de *qualités* particulières de Dieu, comme des faces ou côtés de son essence. Chacun d'eux représente l'être divin complet, et l'on dira que *Dieu est lumière*, comme on dit qu'il est *esprit*. Lumière, amour et vie ne sont donc pas proprement des attributs, mais la substance même de Dieu.

1. Nous remarquerons de suite que la liaison intime des notions d'*être* et de *créer* est confirmée explicitement Év. V. 17, en ce que la création est représentée comme continue.

CHAPITRE VI.

De l'essence du Verbe.[1]

Nous passons à la seconde hypostase, à ce qui dans le système philosophique est pour ainsi dire la divinité *in concreto*. Cette idée n'a pas passé non plus purement et simplement dans la théologie de Jean. Elle y a revêtu au contraire un caractère tellement nouveau qu'on a pu aller jusqu'à nier une liaison quelconque entre la spéculation chrétienne et celle qui l'a précédée.

Pénétrons-nous d'abord de ce fait que les disciples, dès avant la mort du Seigneur avaient acquis la conviction de sa supériorité, de sa nature surhumaine (Matth. XVI. 16; Jean VI. 69). Cette conviction avait pu se former dans leurs esprits avec plus ou moins de clarté sans qu'un seul d'entre eux ait eu besoin pour cela de la transformer en une notion théologique. La résurrection était venue lui donner une nouvelle force, et dès lors les plus avancés parmi eux, ceux dont l'esprit était plus facilement porté à la réflexion, devaient sentir le besoin de se rendre compte d'un fait qui dominait tous les autres dans le cercle de leurs idées religieuses et qui n'avait point encore été le sujet d'une analyse scientifique. Or, la théologie de leur temps et de leur peuple s'était déjà élevée

---

1. La littérature spéciale sur le *Logos* johannique est si riche, que nous devons nous borner à rappeler les monographies les plus récentes et les plus distinguées : E. T. Bengel, *Obss. de λόγῳ joanneo*. Tub., 1824; W. Bæumlein, *Versuch über den johann. Logos*. Tub., 1828; A. Sardinoux, Sur le *Logos* de S. Jean. Str., 1830; C. Daub, *Ueber den Logos* (*Studien*, 1833, II); L. A. Simson, *Summa theologiæ joanneæ*, *P. I.* Reg., 1839.

à des idées qui promettaient l'explication d'un mystère à l'étude duquel ils ne s'étaient point encore appliqués. Ils voyaient là, en effet, des notions sur la divinité, une théorie métaphysique, qui se prêtait à merveille à seconder leurs propres recherches, et qui venant au-devant de leurs croyances déjà acquises les éclairait du flambeau de la science. Mais comme les apôtres, par leur mission comme par leur éducation, étaient des hommes d'action et non des philosophes, travaillant pour le monde et non pour l'école, ils se contentèrent de s'approprier de ces formules théologiques tout juste ce qu'il fallait pour les besoins du moment, et ne songèrent pas le moins du monde à en faire l'objet d'une discussion scientifique destinée à édifier un système de métaphysique avec toutes ses conséquences et toutes ses applications.

Ainsi nous voyons dans Jean aussi cette idée fondamentale par laquelle la philosophie distingue dans l'être divin une personne ou hypostase particulière qui le révèle, qui rend pour ainsi dire concret ce qui est abstrait de sa nature, et le manifeste dans le temps et dans l'espace. La notion de cette hypostase est comme l'on sait beaucoup plus ancienne que le christianisme. Nous l'avons trouvée déjà très-développée dans la philosophie religieuse des juifs d'Alexandrie au commencement du premier siècle de notre ère. Son succès dans les écoles de Palestine est attesté par les Targums, et antérieurement déjà on en découvre les éléments dans les écrits de Jésus, fils de Sirach et de Pseudo-Salomon, et même dans la partie la plus récente du livre des Proverbes (VIII. 22 ss.).

Il sera facile de trouver les points de contact entre la théologie de notre Évangile et la métaphysique de l'école, ou si l'on veut les emprunts faits par l'apôtre aux philosophes. Nous verrons plus tard les différences qui les séparent.

Arrêtons-nous tout d'abord aux noms mêmes qui sont donnés à cette hypostase divine. Il y en a principalement deux

qui doivent fixer notre attention. Elle est appelée λόγος et υἱὸς, *Verbe* et *Fils*. Le Verbe (I. 1), c'est-à-dire la Parole de Dieu, expression de sa pensée et de sa volonté, instrument de son action et plus particulièrement de l'acte de la création, et considéré sous tous ces rapports comme un être personnel; le Fils (III. 36; V. 19 ss.; VIII. 35 s.; Ép. II. 22 s., etc., ou Fils de Dieu, X. 36; Ép. III. 8, etc.), c'est-à-dire l'essence de Dieu reproduite pour ainsi dire une seconde fois et par elle-même. Comme ce dernier terme désigne un rapport qui a son analogue dans le monde physique, et en même temps un autre qui doit se former dans le monde moral, on y ajoute l'épithète μονογενὴς (I. 14. 18; III. 16. 18; Ép. IV. 9), c'est-à-dire seul et unique dans son genre, pour indiquer d'une manière précise et péremptoire qu'aucun homme n'est relativement à Dieu, aucun fils relativement à son père, fils au même titre que celui-là. Les deux noms eux-mêmes diffèrent entre eux de manière que υἱὸς exprime plutôt la relation de l'hypostase révélatrice avec la divinité conçue d'une façon abstraite, tandis que λόγος exprime la relation de tous les deux avec le monde créé.

A côté de ces noms nous trouvons encore chez notre auteur plusieurs thèses, toutes consignées dans le prologue de son Évangile et qui sont également empruntées à cette théologie spéculative.

1.° ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. La préposition est choisie de sorte que la traduction par ces mots : *le Verbe était près* (auprès[1]) *de Dieu*, serait évidemment incomplète. Elle exprime une direction, ou si l'on veut une tendance de la vie, et correspond ainsi parfaitement à l'idée spéculative du rapport d'*immanence* entre le Verbe et Dieu, lequel ne se change en un rapport de disjonction que pour et par le fait de la créa-

---

1. Παρὰ τῷ θεῷ, Év. XVII. 5.

tion. On dira dans le même sens, au moyen d'une métaphore ἦν εἰς τὸν κόλπον τοῦ θεοῦ (v. 18).

2.° θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dans cette phrase, le dernier mot est le sujet, le premier est l'attribut. La thèse précédente avait posé la distinction des personnes; celle-ci nie la différence de la substance ou de l'essence. C'est aussi la raison pour laquelle la première proposition est encore une fois répétée : car la spéculation ne veut pas identifier les deux personnes, elle tient également à leur unité essentielle et à leur séparation logique ou dialectique.

3.° Le Verbe est le créateur du monde. Cette thèse a proprement son origine dans la phrase bien connue de la Genèse, qui dit que Dieu parla et que le monde fut, expression qui est le premier anneau de cette longue évolution d'idées philosophiques qui a abouti au système dont nous nous occupons. Entre la divinité purement et simplement transcendante et le monde matériel, il y a un abîme. La spéculation l'a franchi en posant au milieu l'hypostase créatrice du Verbe.

4.° Le Verbe est le révélateur de Dieu (v. 18). Il possède la δόξα (v. 14), non-seulement comme quelque chose d'essentiel à sa propre nature divine, mais en même temps comme la chose à révéler.

Toutes ces propositions confirment notre assertion que la théologie de Jean compte parmi ses prémisses dogmatiques l'idée spéculative de la seconde personne de la divinité. Il est évident, sans que nous ayons besoin de le prouver plus amplement, qu'une explication qui donnerait à ces thèses un sens purement symbolique ou qui les réduirait à une valeur simplement morale, est inadmissible. Nous rejetons donc formellement l'exégèse que l'école rationaliste en a donnée au commencement de ce siècle.

Cependant dans ce chapitre, comme dans le précédent, il y a lieu d'observer que le système spéculatif n'est pas com-

plétement reproduit et qu'il n'est pas fidèlement suivi dans toutes ses conséquences. Le but de la prédication chrétienne pouvait être atteint sans l'emploi trop rigoureux de certaines formules, et ce but pratique reste toujours la chose essentielle dans la littérature apostolique.

Nous disons que le système ne se trouve pas complétement reproduit dans les textes de Jean. Tout le monde sait que l'une des thèses fondamentales de la spéculation ecclésiastique, c'est l'idée de l'éternité du Verbe. Depuis que le concile de Nicée en a fait l'une des pierres angulaires de la théologie catholique, sa décision est restée l'héritage commun de tous les systèmes orthodoxes. Eh bien, les écrits de Jean n'en parlent pas. Ils se bornent à enseigner la *préexistence* du Verbe dans plusieurs passages très-positifs (III. 13; VI. 62; VIII. 58; XVII. 5. 24; cp. VIII. 14; XII. 41 et I. 15. 30), et implicitement, en lui attribuant la création du monde. Mais aucun de ces passages ne nous mène nécessairement au delà de l'idée d'une préexistence relative. Nulle part il n'est question d'une préexistence absolue ou de l'éternité, bien que nulle part non plus il y ait quelque chose qui exclue cette dernière. La formule ἐν ἀρχῇ ἦν (I. 1. 2) ne conduit pas jusque là. La notion du commencement est par elle-même toujours une notion relative, et comme dans le cas présent elle ne peut pas se rapporter à Dieu, mais uniquement à ce qui est hors de Dieu, c'est-à-dire le monde, la formule en question ne contient rien d'autre que cette simple assertion que le Verbe existait déjà lorsque le monde fut créé; jusque là le Verbe ne pouvait donc avoir aucun rapport avec le monde, mais seulement avec Dieu, πρὸς τὸν θεόν ou εἰς τὸν κόλπον τοῦ θεοῦ. La formule de l'Épître (I. 1; II. 13. 14) ὃ ἀπ' ἀρχῆς, n'en dit pas davantage et peut-être moins encore, car elle ne saurait nous faire remonter au delà du commencement et le commencement est toujours dans le temps.

L'éternité, ce serait ὁ ἄνευ ἀρχῆς, *sans commencement,* et cette formule ne se trouve pas dans nos textes. Tous les théologiens ont d'ailleurs reconnu le parallélisme frappant entre le premier verset de la Genèse et celui du quatrième Évangile. Or, il est évident que si le ἐν ἀρχῇ de ce dernier établit l'éternité absolue du Verbe, le בראשית de la première établira l'éternité absolue du monde, et il faudra parler d'une création éternelle comme on parle d'une génération éternelle, dans le système ecclésiastique, quoique la combinaison de ces deux derniers termes semble contenir une contradiction *in adjecto.* Aussi chercherait-on en vain dans les textes de Jean une formule qui reviendrait à cette expression scolastique, et le nom de *Fils,* donné au Verbe, ne peut jamais conduire par lui-même et d'après sa valeur primitive, à la notion de coéternité avec le *Père.*

Il demeure donc établi que la spéculation de l'Évangile est restée provisoirement incomplète, autant du moins que nous avons le droit de la juger par les textes; qu'elle a pu s'arrêter à moitié chemin, parce qu'elle n'a pas été le but de l'apôtre, et que la théologie de l'Église a dû la continuer pour lui donner son complément logique, sans lequel elle ne pouvait satisfaire la raison spéculative. Encore une fois, ce n'est pas l'exégèse, c'est la philosophie qui a consacré la formule dogmatique de Nicée ou du Symbole dit d'Athanase. Nous sommes loin de lui en contester le droit; mais nous nous réservons seulement de regarder comme plus ou moins dénué d'importance pratique ce que l'Évangile n'a pas jugé à propos de comprendre dans ses enseignements directs.

Nous disons, en second lieu, que toutes les conséquences logiques du système spéculatif ne sont pas respectées dans cet enseignement essentiellement pratique de l'apôtre. Les idées religieuses plus populaires, la notion plus vulgaire de Dieu et de son action directe dans le monde reviennent incessamment sous

la plume de notre auteur et les deux manières de s'exprimer, quoique foncièrement étrangères l'une à l'autre, et s'excluant même au point de vue de la science spéculative, sont mêlées à tout propos. En voici des exemples : L'idée de la dualité des personnes divines, telle qu'elle a été conçue par la spéculation, est purement et simplement abandonnée dans le passage Év. V. 20. Ici, ce n'est plus le Verbe qui est le principe seul actif et révélateur; mais l'action et la création sont réservées à Dieu, agissant sans le concours du Verbe, et une sphère différente, une sphère exclusivement spirituelle est assignée à ce dernier. Ailleurs, Dieu est appelé avec une certaine emphase le *seul vrai* Dieu, μόνος ἀληθινός, et le Fils est en même temps distingué de lui, XVII. 3 (cp. VII. 28; Ép. V. 20)[1]. Dans une pareille formule, la notion spéculative de l'unité de l'essence est évidemment négligée, elle n'y trouve pas son compte. Ou bien encore le nom de Dieu, ὁ θεός, est donné au Père exclusivement, en distinguant de lui le Verbe, III. 34; Ép. V. 11, tandis que cette même expression n'est jamais employée du Fils seul, et que d'après X. 35 s., il est même fait une distinction entre θεός et υἱὸς θεοῦ. Mais la preuve la plus frappante que le langage populaire reprend incessamment ses droits sur celui de la théologie transcendante, nous la trouvons dans les nombreuses formules qui maintiennent l'idée d'un rapport de dépendance entre le Fils et le Père. Il est de fait que la théologie, si elle veut rester conséquente avec ses prémisses, doit exclure un pareil rapport, et en effet, il sera facile de prouver qu'elle reconnaît en principe l'égalité des deux personnes

1. Dans ce dernier passage, sur le sens duquel les interprètes dogmatiques se sont souvent trompés, le Fils de Dieu et le (θεὸς) ἀληθινὸς sont pourtant clairement distingués, et cela d'autant mieux que ce dernier y est opposé aux idoles. Chez Jean, le mot ἀληθινὸς signifie généralement *véritable* (I. 9; IV. 23; VI. 32; XV. 1), et est employé par antithèse à ce qui ne mériterait qu'improprement un certain nom.

divines. Ainsi la formule X. 30 : Moi et le Père, nous sommes un, ne doit pas être comprise seulement d'un simple rapport moral, bien que ce rapport ne soit pas exclu, voy. v. 38; cf. XVII. 21 s. Et ce n'est certainement pas contraire à l'esprit de la théologie de Jean, quand l'emploi des noms de Père et de Fils (Év. V. 17 ss.) est expliqué comme une prétention à ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ; cp. encore XVI. 15, et d'autres passages semblables. L'on sait de reste que la théologie de l'Église a eu soin non-seulement de rester fidèle à ce principe, mais encore de proscrire jusqu'aux moindres formules qui auraient pu paraître y porter atteinte. Il n'en est pas moins vrai, qu'à côté des passages que nous venons de citer, il y en a d'autres dans lesquels se trouve exprimée l'idée d'un rapport de dépendance et de subordination, par conséquent, d'inégalité entre le Père et le Fils. Ces deux noms mêmes à eux seuls impliquent une pareille idée, car il est impossible à l'intelligence humaine, qui pourtant les a choisis librement et comme répondant mieux que d'autres à la conception spéculative, il lui est impossible, disons-nous, de les dégager de la notion accessoire de la priorité de l'un sur l'autre par rapport au temps et de celle de l'autorité et de l'obéissance par rapport à la dignité. Nous accorderons volontiers que ces noms du Père et du Fils n'ont pas été choisis dans le but d'exprimer ces notions accessoires; mais il est évident, qu'en les adoptant, on ne s'est pas effrayé de leur présence. Nous rappellerons ensuite les mots πέμπειν, ἀποστέλλειν, ἐλήλυθα ἐν ὀνόματι (V. 43), ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα (VII. 28; VIII. 42). Ce sont des expressions toutes populaires, empruntées au langage de l'Ancien-Testament, qui peuvent, jusqu'à un certain point, se concilier avec les théories métaphysiques que nous avons exposées plus haut, mais qui très-certainement ont une origine toute différente. Ce fait devient plus clair encore lorsqu'on voit le Père donner l'esprit au Fils (I. 33; III. 34), ou le Fils déclarer ne pouvoir rien faire ἀφ'

ἑαυτοῦ (V. 19 ss. 30). Quant à ce dernier passage, nous savons très-bien qu'il n'y est pas question d'une nécessité physique, mais d'une nécessité métaphysique, qui peut se concilier parfaitement avec la notion du Verbe, d'autant plus que le mot est dit pour légitimer le Fils devant le monde, non pour amoindrir sa dignité ou son autorité. Néanmoins, les expressions οὐ δύναται, etc., βλέπειν, δεικνύναι, θέλημα, qui forment la substance de l'assertion, impliquent, on ne saurait le méconnaître, l'idée de la supériorité du Père sur le Fils.

Il est donc incontestable qu'à côté des formules consacrées par le système que la théologie de notre Évangile avait d'abord suivi, il y en a d'autres qui en dévient. Cela est surtout évident quand (V. 20) le ποιεῖν du Fils est distingué de ce que le Père αὐτὸς ποιεῖ, tandis que la notion même de l'hypostase du Verbe implique l'identité absolue de l'un et de l'autre ποιεῖν; cp. les phrases τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, VI. 38; IV. 34; ἐδίδαξέ με, VIII. 28. 29; ἐντολὴν ἔδωκέ μοι, XII. 49; cf. XV. 10; XIV. 31; λόγον αὐτοῦ τηρῶ, VIII. 55, etc.

C'est un expédient ordinaire de l'exégèse de dire que tout cela ne s'applique qu'au Verbe devenu homme, et non à l'hypostase divine considérée en elle-même. Mais il sera facile de remarquer qu'une pareille distinction est contraire au système; que Jean ne considère point l'incarnation avec ses conséquences comme un abaissement ou une dégradation du Verbe (fait très-important, et sur lequel nous reviendrons), et qu'enfin il y a des passages où les attributions divines du Verbe apparaissent comme lui étant communiquées, départies, octroyées, et cela par amour. Cette notion est donc devenue, pour ainsi dire, étrangère à la sphère métaphysique à laquelle elle avait appartenu dans le principe. Ainsi, il est dit (V. 26) que le Père a donné la vie au Fils (ἔδωκε ζωὴν ἔχειν; cp. ζῶ διὰ τὸν πατέρα, VI. 57), ce qui combiné avec la formule du prologue (I. 4) ne saurait être compris de la naissance terrestre de

l'homme Jésus. La même phrase ἔδωκε se rapporte à la δόξα (XVII. 24), au πνεῦμα (III. 34), à la puissance ἐξουσία κρίσιν ποιεῖν (V. 27; cf. XVII. 2; III. 35), et tous ces faits sont résumés dans le mot πάντα δέδωκε (XIII. 3). Enfin, les demandes adressées au Père par le Fils (XIV. 16; XVII. 5) appartiennent à la même série d'idées, au bout de laquelle nous ne serons pas surpris de rencontrer la thèse ὁ πατὴρ μείζων ἐστίν (XIV. 28), qui a tant gêné le scolasticisme rigoureux de la théologie ecclésiastique.

Ainsi les auteurs modernes qui ont été d'avis que le Logos de Jean n'est pas le même que celui de Philon, ont eu raison sans doute déjà en vue du rapport que nous venons de signaler entre les expressions populaires et les formules spéculatives qui sont employées de part ou d'autre, abstraction faite de plusieurs autres considérations auxquelles nous aurons l'occasion de revenir. Mais ces auteurs ont tort, s'ils croient avoir prouvé par cela même que la ressemblance partielle qui existe entre les formules de l'apôtre et celles du philosophe, ne suppose pas un rapport de dépendance entre les deux systèmes, au moins quant à leur forme et d'après leur succession chronologique.

Il est donc évident que la théologie de Jean, dans le développement de ses propres prémisses dogmatiques, a emprunté à la spéculation contemporaine des idées et des expressions essentielles et assez nombreuses. Elle partait de certaines convictions qui lui appartenaient en propre, et qui formaient sa base immédiate; elle a cherché à s'en rendre compte d'une manière scientifique au moyen d'une terminologie qu'elle a pu trouver ailleurs; mais elle ne s'est point tellement assujettie à un point de vue étranger qu'elle n'aurait plus eu de place pour des idées, des définitions et des formules qui ne rentraient pas dans le système, plus étroit et plus absolu, d'une école à laquelle, au fond, elle ne voulait emprunter que les formes de

la pensée. Une pareille alliance de deux éléments d'origine diverse n'a rien d'impossible, rien qui doive nous étonner. Elle s'explique très-bien par le fait qu'aucun intérêt d'école ne dominait l'exposition; qu'il ne s'agissait pas du tout de faire prévaloir une théorie métaphysique sur une autre; que la spéculation n'était pas pour l'apôtre un but, mais un moyen, et que le dernier mot de toute sa théologie, que les prémisses étaient simplement destinées à étayer, est à chercher sur un terrain tout différent. Nous y arriverons en temps et lieu; pour le moment, nous avons encore à présenter d'autres observations qui tiennent de plus près à notre sujet actuel.

Nous avons à considérer le Verbe sous un point de vue particulier où il nous apparaîtra moins abstrait que tout à l'heure, et en rapport direct avec les idées mystiques qui plus tard se rattacheront à sa personne. Mais nous y verrons aussi que la théologie de notre apôtre, dans les idées qui lui sont essentiellement propres, reste parfaitement conséquente avec elle-même, et a toujours conscience et de son point de départ et du but qu'elle se propose d'atteindre.

Nous avons vu que Dieu se présente à la conscience religieuse de Jean comme lumière, amour et vie, que ces trois éléments constituent son essence. Le Verbe, en tant qu'il est le révélateur de l'essence de Dieu, ou si l'on veut la personne révélatrice dans la divinité, doit se présenter avec les mêmes caractères et les posséder, lui aussi, non comme de simples attributs, mais comme son essence réelle et propre.

Le Verbe est lumière : il est *la* lumière, et cette dernière formule plus précise signifie que cette lumière est la même que celle qui fait l'essence de Dieu (I. 8; III. 19; τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, I. 9; Ép. II. 8).

Le Verbe est amour : il est *l'*amour, le même qui est l'essence de Dieu. Car de même que Dieu aime le Fils, le Fils aime Dieu (XIV. 31). De même que Dieu a envoyé le Fils par

amour, le Fils, par amour aussi, a accepté sa mission (Ép. III. 16). C'est enfin par amour que l'un et l'autre se tournent vers les croyants et s'unissent à eux (XIII. 1 ; XIV. 21 ; XV. 9. 12).

Le Verbe est vie : il est *la* vie qui réside en Dieu : ἐγώ εἰμι ἡ ζωή (XI. 25; XIV. 6). Ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ, absolument comme le Père (V. 26); elle lui est propre, essentielle; il peut la communiquer (cp. Év. I. 4). Il est appelé pour cela tout simplement ὁ λόγος τῆς ζωῆς (Ép. I. 1) le Verbe-Vie, phrase qu'on se gardera bien d'expliquer d'après l'analogie de ce qu'on lit VI. 68, pour n'y voir qu'une thèse de théologie pratique.

Cette triple définition de l'essence du Verbe nous fait évidemment passer de la région abstraite de la pensée dans la sphère mystique de la foi. Elle nous servira désormais de flambeau dans l'étude de ce système dogmatique. Dès ce moment, nous reconnaissons dans ce triple élément le πλήρωμα (I. 16), «ce qui *remplit*» la notion du Verbe, c'est-à-dire ce qui la rend concrète, d'abstraite qu'elle était.

Telle est la base dogmatique de la conception religieuse, développée dans les écrits de l'apôtre Jean, ou, pour parler plus clairement, ce sont là les prémisses théoriques sur lesquelles cette conception va s'appuyer. Ce sont d'abord, comme on l'a vu, certaines thèses spéculatives, empruntées à un système théologique déjà antérieurement existant; ce sont, en second lieu, certaines idées de la conscience religieuse générale ou vulgaire, liées à ces thèses de façon que celles-ci ne restent pas inaccessibles à des esprits peu exercés à la réflexion, mais apparaissant souvent, à côté de ces mêmes thèses par leur forme et leur expression, comme des inconséquences; ce sont enfin des conceptions particulières à l'auteur, peu nombreuses, mais d'autant plus importantes pour l'ensemble, et dans lesquelles nous reconnaîtrons plus tard les véritables germes du mysticisme johannique.

CHAPITRE VII.

Prémisses historiques. Introduction.

Nous passons à une seconde série de faits, servant également de base au même mysticisme. Ceux-ci cependant ne sont pas du domaine de la spéculation, mais appartiennent à l'expérience historique. Ce sont des événements extérieurs, matériels, que l'intelligence s'approprie d'abord par l'observation, la tradition et la mémoire, mais qui vont recevoir immédiatement leur importance théologique, leur signification et leur explication des prémisses dogmatiques avec lesquelles ils sont mis en rapport, et en devenant eux-mêmes l'objet de la réflexion théologique.

Jusqu'ici nous n'avons appris à connaître qu'une seule espèce de révélation divine, celle qui s'est faite par le monde et que nous avons l'habitude de nommer la création, c'est-à-dire la communication de la vie, à ce qui n'est pas Dieu, communication qui toutefois n'est point circonscrite dans un moment unique et passé depuis longtemps, mais qui est continue et jamais terminée (V. 17; cp. I. 4). C'est ce que nous pourrons appeler la révélation de Dieu dans la nature. Maintenant il doit être question d'une révélation de Dieu dans le monde des esprits, sphère toute nouvelle de l'action divine et différente de la première. Il conviendra de signaler d'abord les caractères distinctifs de ces deux révélations.

En prenant les choses au point de vue sensible, la sphère de la nouvelle révélation est d'abord plus restreinte que celle de la première; car elle ne comprend qu'une seule catégorie des innombrables créatures de Dieu, l'homme; et c'est là une

prérogative justifiée, aux yeux de l'espèce qui s'en honore, par un acte immédiat de la conscience[1]. Il est vrai que la limite de cette sphère n'est pas aussi nettement tracée vers le haut que vers le bas. Jean connaît des anges, un monde de créatures supérieures à l'homme et moins matérielles que lui; il en parle comme tous ses contemporains. Ils viennent exercer leur action sur la nature physique (V. 4) et sur la marche des événements (XX. 12); mais le système théologique ne leur assigne pas de place spéciale dans son cadre.[2]

En second lieu, le rapport de cette nouvelle révélation avec le monde est un autre. La première était une révélation de Dieu *par* les créatures, vivantes ou inanimées, en tant que l'existence et les attributs de la divinité sont démontrés par l'existence, l'organisation, la conservation de ses créatures et par leurs rapports entre elles. La seconde est adressée *aux* créatures, c'est-à-dire, aux hommes. Dans les deux cas Dieu est l'objet de la révélation; mais dans le second, il y a encore un but spécial très-important. L'homme doit être distrait de la série des créatures appartenant exclusivement au monde, pour être placé à la hauteur de ce qui est au-dessus du monde, en Dieu et avec Dieu, c'est-à-dire, à la hauteur du Fils; ce qui sera toujours possible, si non dans le sens métaphysique, au moins dans le sens éthique.

---

1. Peut-être pouvons-nous regarder le passage Ép. III. 9, comme un essai de démonstration du fait en question, s'il nous est permis de mettre un accent particulier sur le mot de μένει, qui parait contenir implicitement l'idée d'une affinité plus étroite de l'homme et de Dieu, telle qu'elle est proclamée explicitement par Paul, Act. XVII. 28.

2. Nous ne citons pas ici le passage Év. I. 52. Le mot ἄγγελοι qui s'y trouve, ne désigne pas des anges mais des forces divines, dont l'affluence intarissable doit assurer au Verbe sa position divine pendant la période de son existence historique et terrestre. Le nom même qu'elles portent est emprunté à cette même terminologie de l'école, à laquelle est dû aussi le mot de Verbe.

De plus, cette seconde révélation donne au monde autre chose que la première. La création était une communication de l'existence ou de la vie à ce qui ne l'avait pas auparavant. La révélation nouvelle, adressée à l'homme exclusivement, ne doit pas seulement élever cette vie à une puissance supérieure, de sorte que, de passagère, elle devienne éternelle, de physique spirituelle, d'imparfaite bienheureuse; elle doit aussi lui apporter un élément tout nouveau pour alimenter cette vie supérieure, savoir, la lumière et l'amour.

Enfin, les deux révélations se distinguent aussi par les moyens qu'elles emploient pour s'introduire dans le monde. Nous ne nous arrêtons pas ici à cette dernière circonstance, parce qu'il doit en être question tout à l'heure.

Toutes ces idées peuvent être développées par l'exégèse du passage Év. I. 4 : ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Ce passage dit que la vie, essence du Verbe, devient pour les hommes une lumière qui les conduit sur la voie de cette vie plus élevée. On y voit en même temps la valeur que les prémisses spéculatives du système que nous avons exposées jusqu'ici, doivent et peuvent avoir pour la théologie évangélique; car le fait que le Verbe est *vers Dieu*, et les thèses purement métaphysiques qui s'y rattachent, ne sont pas la chose essentielle pour le christianisme, mais l'important c'est que le Verbe opère le salut des hommes.

Dans l'exposition de cette seconde partie du système de la partie historique, nous aurons à porter successivement notre attention sur le sujet révélateur, le Verbe; sur la sphère où la révélation se produit, le monde; sur le but et les moyens de la révélation; enfin, sur ses effets ou résultats. Ce sera la matière des chapitres suivants.

CHAPITRE VIII.

De l'incarnation du Verbe.

Cette nouvelle révélation de Dieu, le Verbe l'opéra d'une manière nouvelle aussi. Il apparut corporellement : le Verbe se fit chair, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Év. I. 14).

Avant d'analyser cette thèse, pénétrons-nous bien de la cause du fait extraordinaire qu'elle établit. Nous la trouverons dans celui des trois caractères essentiels de la divinité qui nous apparaîtra de plus en plus comme le plus élevé, c'est-à-dire dans l'amour. L'amour recherche toujours ce qui a de l'affinité avec lui ; Dieu veut s'assimiler tout ce qui est divin ou ce qui est susceptible de le devenir, c'est en cela que consiste sa plus haute satisfaction, son bonheur. Cette assimilation se fera par la médiation du Verbe, d'une manière analogue à celle qui régit le contact de l'infini et du fini ; le premier s'abaisse vers le second pour l'élever vers lui. C'est la formule adoptée généralement par la théologie mystique et qui se retrouve aussi dans le mysticisme chrétien.

Le fait de l'incarnation du Verbe peut être conçu et décrit d'une manière spéculative ou d'une manière plus populaire. Nous les trouverons toutes les deux dans les écrits de Jean, comme nous devons nous y attendre d'après nos précédentes observations. La première formule étant la plus importante, c'est par elle que nous commencerons.

Le Verbe se fit chair. Chair est le terme que la Bible emploie pour désigner l'homme en sa qualité d'être corporel, sensuel et périssable. C'est sans doute à cause de cette signification spéciale que ce terme a été préféré ici à tout autre, par exemple

au mot ἄνθρωπος, parce que ce côté particulier, cet élément matériel de la nature humaine devait être relevé à l'exclusion de l'élément spirituel, lequel n'a son importance que lorsqu'il s'agit de l'œuvre du Verbe, mais non relativement à son essence. On remarquera encore que dans la phrase ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο l'attribut n'a pas l'article, ce qui revient à dire qu'il représente simplement une notion générique. Notre auteur emploie bien encore deux autres formules pour exprimer le même fait; il dit (Év. I. 11) εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, il entra dans le monde qu'il avait créé, et (Ép. IV. 2) ἐν σαρκὶ ἦλθεν. Mais ces deux phrases sont beaucoup moins expressives et précises que celle que nous avons mentionnée d'abord; car l'une passe sous silence la chose essentielle, l'incarnation; l'autre ne détermine pas explicitement si le Verbe avait ou non la chair avant de venir. Il n'y a que le mot ἐγένετο qui affirme positivement qu'en venant, il changea son *modus essendi*. D'un autre côté, cependant, ἐν σαρκὶ est plus précis que σὰρξ, parce qu'il montre que le Verbe s'est revêtu seulement de chair, et n'a point changé son essence en chair.[1]

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer à nos lecteurs qu'avec cette thèse de l'incarnation du Verbe nous avons déjà dépassé les limites de la théologie judaïque qui ne la connaît pas, et que nous sommes arrivés sur un terrain plus particulièrement chrétien. Nous avons même pu découvrir, dans plusieurs idées analysées des chapitres précédents, l'influence exercée par le point de vue chrétien sur des dogmes antérieurs à l'Évangile. Dans ce nouveau dogme, suivant lequel le Verbe se fit chair, il y a évidemment une application de cette spéculation antérieure et de sa terminologie à un fait appartenant essentiellement à la foi chrétienne, et dont on a voulu se rendre

1. La formule (Ép. III. 5. 8) ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐφανερώθη est bien synonyme, mais trop populaire pour avoir ici une valeur théologique.

compte scientifiquement. Tous les apôtres étaient convaincus d'une manière immédiate de la dignité surhumaine de Jésus, sans trouver tous sur-le-champ le terme théologique convenable pour formuler l'impression qu'ils avaient reçue de son apparition imposante et mystérieuse. Nous la voyons ici transportée par l'un d'eux dans le domaine de la spéculation théologique.

L'exposition du dogme, telle que la donne l'Évangile dont nous reproduisons en ce moment la substance, reste en général fidèle à ce point de vue spéculatif. Quelques phrases empruntées au langage populaire, et qui ne cadrent pas bien avec ce point de vue, seront mentionnées plus tard. La vie terrestre du Verbe incarné est et doit être une révélation incessante de la divinité. Elle est nommée un σκηνοῦν ἐν ἀνθρώποις, ce que le mot français *habiter, demeurer* ne rend qu'imparfaitement. Σκηνοῦν, שָׁכַן, שְׁכִינָה est dans la philosophie religieuse des juifs le terme technique pour désigner la présence personnelle de la divinité dans le monde fini. Le Verbe conserve toujours et sans interruption ni affaiblissement la conscience de ce rapport : il sait d'où il est (πόθεν ἐστὶ, VIII. 14. 23), c'est-à-dire ce qu'il est et ce qu'il veut[1]. Les hommes mêmes ne perdent rien de l'essence divine de son apparition malgré la forme terrestre qu'elle a revêtue ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, autrement la révélation ne serait pas réelle et complète, elle aurait manqué son but. Aussi est-il dit : Nous avons vu sa gloire comme celle du Fils unique (I. 14), et ailleurs : qui me voit, voit le Père (XIV. 9 ; cp. v. 7 ; VIII. 19 ; XII. 45). Toutes ces phrases seraient vides

---

1. La scène de Gethsémané, telle que la raconte Luc, et l'exclamation sur la croix, rapportée par Matth. XXVII. 46, n'ont pas trouvé de place dans le quatrième Évangile. Elles auraient pu paraître en contradiction avec le fait théologique en question. Quant à la première, il y en a un pâle souvenir chez Jean XII. 27. Mais le ταράσσεσθαι de cet endroit (comp. XIII. 21 et surtout XI. 33) est une émotion nullement incompatible avec la plus parfaite certitude du triomphe de l'esprit sur la chair, et la plus absolue indépendance de la volonté.

de sens, si notre supposition était erronée. Mais elles ne doivent pas non plus faire descendre la révélation de Dieu jusque dans la sphère de l'observation sensuelle, car il résulte surtout du contexte du passage cité en dernier lieu que cette vision de Dieu, θεωρεῖν, θεάσασθαι, n'est pas l'affaire de tout le monde, et de plus il est question ailleurs (VIII. 50. 54; V. 41) du besoin de revendiquer la δόξα, de faire reconnaître la dignité divine appartenant au Verbe, comme une chose dont tous ne sont pas immédiatement pénétrés.

Nous nous permettrons de signaler plusieurs autres passages encore qui nous semblent devoir être entendus d'une révélation des choses divines, qui serait sensible seulement à l'œil bien disposé, et procurée à ce dernier par et depuis (ἀπάρτι) le fait de l'apparition du Verbe en chair. C'est ainsi que nous interpréterons ce qui est dit (I. 52) du ciel ouvert et du rapport établi entre Dieu et le Fils de l'homme par les anges qui montent et descendent. Ces ἄγγελοι, empruntés comme le λόγος au langage de l'école philosophique, sont les perfections divines communes aux deux personnes, et maintenant entre elles la communauté de volonté et d'action malgré la différence de leur position momentanée vis-à-vis du monde. L'explication littérale serait ici aussi pauvre qu'absurde. Il y a un passage semblable Ép. I. 2, d'après lequel la vie abstraite, immanente en Dieu, est devenue concrète et s'est révélée à nous par le Verbe. Toutes ces propositions ont en même temps une importance pratique sur laquelle nous aurons à revenir.

Nous constatons ainsi l'égalité objective et positive de la révélation et de ce qui est révélé. En analysant soigneusement nos textes, nous verrons ce fait confirmé par une série de conséquences et d'applications qui s'y rattachent naturellement. Ainsi il est attribué au Verbe incarné une science adéquate de tout ce qui concerne Dieu (VIII. 55; X. 15), et par cela même aussi une communication adéquate sur le compte de ce dernier

(III. 11; VIII. 38). Ainsi encore il lui est attribué des prérogatives divines, par exemple celle de voir au fond des cœurs (II. 24) ou celle d'être sans péché (Ép. II. 1; III. 3. 5. 7; Év. VII. 18; VIII. 46), propriété avec laquelle est intimement liée celle d'être sans erreur (*ibid.*). Ainsi enfin, l'action du Verbe est tout simplement appelée une action de Dieu (IX. 4; X. 37 s., et surtout XIV. 10). En tant que les ἔργα, dont il est question dans ces passages, ont quelque chose de miraculeux (car ce terme ne désigne pas toujours et partout ce que nous appelons des miracles), ils sont des signes et des avertissements pour conduire les hommes vers la connaissance de cet élément divin (II. 11). Mais à considérer la chose d'un point de vue plus élevé, les miracles ne sont point des faits accidentels dans l'action du Verbe; ils sont au contraire quelque chose de normal, de naturel, d'inhérent à son être; ils ne sont pas même ce qu'il y a de plus élevé, de plus admirable en sa manifestation (I. 51; V. 20).

De tout cela il résulte que le Verbe révélateur pouvait demander pour lui-même, de la part des hommes, les mêmes sentiments et les mêmes dispositions qu'ils doivent avoir à l'égard de la personne du Père. Ces sentiments sont exprimés par le mot τιμᾷν (V. 23), qui contient la notion d'un respect professé pour un supérieur, la reconnaissance d'une dignité devant laquelle on s'incline[1]. A cet égard, il y a égalité des deux personnes divines vis-à-vis de l'homme. On ne croit pas à l'une sans croire à l'autre; qui voit l'une voit l'autre; rejeter, haïr le Fils, c'est rejeter et haïr le Père (III. 33. 34; XII. 44; XV. 23). Mais τιμᾷν n'est pas la même chose que προσκυνεῖν. Il ne s'agit pas ici de ce qu'on appelle le culte dans le langage

1. Le mot français reconnaissance ne répond pas encore tout à fait au sens de τιμᾷν, que nous rendrions parfaitement en allemand par *Anerkennung*, en anglais par *acknowledgement*.

pratique de l'Église. Le culte appartient à Dieu le Père, et lui sera offert désormais avec d'autant plus d'empressement qu'il est mieux révélé et que rien ne sépare plus de lui les croyants (IV. 20 ss.; cf. XVII. 3).

Nous touchons ici à un autre fait théologique qui, pour le système que nous exposons, est un simple corollaire de ces prémisses, mais qui, par un caprice du scolasticisme des théologiens protestants surtout, a été complétement méconnu et négligé. Dans la théologie johannique, l'incarnation du Verbe et tout ce qui se rattache à son passage sur la terre, n'est point un abaissement. Le Verbe n'est point descendu (sauf le sens purement local de ce mot, III. 13) à une existence qui l'aurait privé de sa dignité; il ne s'est point dépouillé de quoi que ce soit, relativement à sa divinité. En un mot, il n'est pas le moins du monde question de ce que la théologie de l'Église a appelé le *Status inanitionis* du Sauveur. Son existence terrestre et corporelle n'est point opposée à son existence céleste et spirituelle; elle n'est, par rapport à cette dernière, que quelque chose d'accessoire. Le Christ, sur cette terre, est dans un rapport non interrompu avec le ciel, qui est toujours ouvert pour lui (I. 52); il est en possession de la plénitude de sa gloire comme de la grâce et de la vérité (I. 14); en un mot, tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la nature, les conditions et le but de l'incarnation exclut jusqu'à l'idée d'un état d'inanition, d'une κένωσις. Que le Verbe ait adopté la chair, qu'il se soit fait homme, c'est une exaltation pour l'humanité, ce n'est point un avilissement pour lui. L'élément humain ne saurait ici gêner, amoindrir l'élément divin, empiéter sur lui, le compromettre. Sans doute nous verrons plus loin que la théologie de Jean parle de souffrances et de la mort même de l'homme-Dieu; mais cela même n'est pas considéré dans ce système comme une *inanition;* car non-seulement le Verbe, dans ces péripéties suprêmes de son

existence terrestre, ne perd absolument rien de ce qu'il a précédemment possédé, mais Jésus revient incessamment à parler de ce moment comme de celui de sa plus grande glorification. Sa mort, il l'appelle toujours un ὑψοῦσθαι (III. 14; VIII. 28; XII. 32), un δοξάζεσθαι (XII. 23; XIII. 31). Vainement la théologie vulgaire prétendra qu'il s'agit dans ces expressions d'un état de glorification future après la résurrection ou l'ascension; le passage cité en dernier lieu prouve à lui seul et très-explicitement que telle n'a pas été la pensée de l'apôtre, qui n'aurait pas si constamment insisté sur le point de vue, que nous revendiquons comme le sien, s'il n'avait pas été pénétré de cette idée dominante de son système, que le Verbe est Dieu et que Dieu ne peut pas un moment cesser d'être pleinement ce qu'il est. Hors de là, la logique et la métaphysique ne trouvent plus leur compte.

Mais, nous dira-t-on, le terme même d'élévation, de glorification (ὑψοῦσθαι, δοξάζεσθαι) renferme implicitement l'idée d'une position inférieure, au-dessus de laquelle on doit être élevé, ce qui nous fera toujours revenir à la formule de l'école. Nullement. Nous n'insisterons pas sur l'immense différence qui existe entre cette formule et celle de Jean, quand celui-ci appelle la mort de Christ une glorification, tandis que l'école l'appelle une inanition, un abaissement et même le dernier degré d'abaissement[1]. Il y a une remarque plus

---

1. Nous nous permettrons de rappeler en passant que le sentiment chrétien aime à s'édifier, et à très-juste titre, des souffrances de Jésus-Christ, et de la contemplation des outrages cruels qu'il a endurés dans l'accomplissement de son œuvre salutaire. Le tableau de ces souffrances se résume dans ce mot célèbre : *Ecce homo!* qui est devenu comme la formule populaire de la notion théologique de l'état d'inanition. Cette formule étant empruntée à Jean (XIX. 5), on pourrait encore l'invoquer contre notre opinion. Rien ne serait moins concluant, ou plus éloigné du contexte. D'abord ce n'est pas Jean qui la prononce, mais Pilate, et le but de Pilate n'est pas d'exciter la compassion, comme on se l'ima-

importante à faire ici. La mort, la résurrection même ne change absolument rien à la dignité de Christ, ne l'élève pas au-dessus de ce qu'il a été la veille encore, parce que la veille déjà il a été le Verbe divin, l'*alter ego* de la divinité. Ce qu'elles changent, ce sont ses rapports avec le monde, ce sont les dispositions du monde à son égard. La δόξα, qui lui manquait, et qu'il va obtenir dès lors, ce n'est pas une béatitude, une puissance, une qualité divine quelconque qui lui aurait manqué jusque-là (car s'il lui avait manqué quelque chose de ce genre, il n'aurait pas été Dieu); c'est une δόξα toute extérieure; c'est une force d'attraction plus grande qu'il exercera sur les hommes (XII. 32), c'est une plus ample moisson de fruits qu'il recueillera (v. 24); c'est l'empire toujours croissant que ses apôtres lui soumettront, l'œuvre de plus en plus miraculeuse qu'ils poursuivront en son honneur (XIV. 12 ss.); c'est enfin l'intelligence de plus en plus parfaite de sa volonté et de ses révélations (XVI. 14). Il n'y a pas jusqu'au passage XVII. 5, qui ne doive être expliqué d'après ce point de vue. Loin de favoriser l'idée d'après laquelle l'incarnation est un abaissement, il proclame, lui aussi, qu'à partir de la mort de Jésus sur la croix, sur cette croix qui, par sa forme même, est le symbole de l'exaltation[1], il commence pour son nom cette période d'une gloire de plus en plus universelle et illimitée, telle qu'elle était déjà avant la création du monde, lorsque le

---

gine toujours et très-gratuitement, mais bien de narguer les juifs. On n'a qu'à lire le 14.e et le 19.e verset pour s'en convaincre. Ainsi cette scène même ne changera pas le point de vue théologique de l'Évangile.

1. C'est à cette idée qu'on peut ramener le parallèle de la mort de Jésus avec l'érection du serpent dans le désert (III. 14), dans lequel l'accent est mis sur le mot ὑψοῦν. Si l'on devait y trouver autre chose encore, ce serait une preuve de plus que l'auteur joue sur les mots dont il méconnait la portée (voir ci-dessus p. 322); ainsi que c'est d'ailleurs évident pour XII. 32. 33, où très-certainement ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς ne veut pas dire *être crucifié*, comme Jean l'interprète.

mal et l'opposition n'existaient pas encore. Cette gloire du Verbe réside essentiellement dans l'esprit de ceux qui reconnaissent le Seigneur (v. 10), et tous ceux qui continueront son œuvre en auront leur part à leur tour (v. 22).

Il reste une dernière observation à faire sur le Verbe incarné, avant que nous en venions à parler de son œuvre. Il porte un nom particulier, mais c'est lui-même qui se l'est donné; ce n'est pas la théologie qui l'a inventé. Celle-ci cherchera seulement à l'expliquer conformément à ses principes. Il se nomme ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, le Fils de l'homme (I. 52; III. 13 s.; VI. 27. 53. 62; VIII. 28; XII. 23; XIII. 31). Ce nom, qui se rencontre aussi dans les autres Évangiles, mais jamais ailleurs que dans la bouche du Seigneur[1], indique certainement dans le nôtre le Verbe incarné, Dieu fait homme. Dans cette formule, l'accent est mis pour ainsi dire sur la nature humaine, parce que c'est par elle que s'établit entre Dieu et le monde le rapport salutaire qui mène à la rédemption. Cela résulte surtout du passage V. 27, le seul où il y ait υἱὸς ἀνθρώπου, sans article, et où ce terme soit employé comme adjectif plutôt que comme nom propre. Il désigne alors la qualité particulière de la personne de Jésus, sur laquelle se fonde le privilége qui lui est dévolu d'exercer un acte appartenant à Dieu. Car dans le système, Dieu, par lui-même, ne se met pas en contact avec le monde qu'il doit juger. Il se fait homme pour cela, et c'est en cette qualité qu'il exerce son jugement.

Jusqu'ici nous avons vu la théologie de l'Évangile de Jean développer rigoureusement la notion du Verbe incarné et les conséquences qui en découlent naturellement. Sur le terrain

1. Le seul passage qui fasse exception, se trouve tout isolé, Act. VII. 56, dans l'un des livres les plus récents du Nouveau-Testament, et d'après un usage qui depuis a été adopté par l'Église.

exégétique il ne nous reste plus rien à ajouter; cependant avant d'aller plus loin, nous désirons prouver encore que cette théologie s'arrête réellement à ce que nous avons dit, et ne va pas au delà. La spéculation philosophique, telle qu'elle a été exercée par les théologiens de l'Église, soit anciennement, soit de nos jours, a pu trouver ces données insuffisantes en plusieurs points, soulever de nouvelles questions, donner des définitions plus précises, en prétendant toujours être restée dans les limites de l'enseignement apostolique. Il nous importe donc de constater que nous avons épuisé nos textes.

Ainsi nous affirmons que ces derniers ne disent rien d'explicite sur le moment ou l'époque de l'incarnation du Verbe. L'Église a décidé la question par le dogme de la génération surnaturelle de l'homme Jésus dans le sein d'une vierge. Elle y est arrivée, moins peut-être par suite de la narration positive du premier et du troisième Évangile, que par déférence pour la logique qui indiquait une pareille solution, comme la seule admissible en face du principe théologique de l'incarnation de Dieu et du fait historique que Jésus était né de Marie. Quant aux textes de Jean, nous n'en connaissons pas qui contredisent ce dogme, mais nous n'en connaissons pas non plus qui l'appuient directement. On pourrait être tenté de penser que notre auteur combine le fait de l'incarnation avec celui de la descente de l'Esprit lors du baptême; au moins il est à remarquer que dans l'exposition assez chronologique du premier chapitre, il est d'abord question de Jean-Baptiste, et après seulement de l'incarnation; et il est constant que parmi les plus anciens Pères plusieurs ne faisaient aucune différence entre l'Esprit et le Verbe. Cependant nous ne pensons pas que ces arguments puissent décider la chose; au contraire, nous croyons que l'idée d'un contact du Verbe avec un simple individu humain existant d'abord indépendamment de lui, a quelque chose de choquant qui fera toujours pencher la balance en faveur de la théorie

orthodoxe. Nous dirons donc que sur ce point la spéculation de l'évangéliste s'est arrêtée à moitié chemin.

Nous dirons la même chose au sujet d'une autre question longuement débattue dans l'Église, et sur laquelle, après une polémique séculaire et de nombreuses formules rédigées par les anciens conciles, le scolasticisme des protestants a encore trouvé de nouvelles découvertes à faire. Nous voulons parler de l'union et du rapport des deux natures. Dans la théologie de Jean, le Verbe incarné est une personne indivisible. Il est tout aussi peu question d'un esprit humain, ou d'une volonté humaine à côté de l'esprit et de la volonté de Dieu, que d'un corps divin à côté du corps de l'homme. Si la logique peut séparer les deux natures et les considérer indépendamment l'une de l'autre, la théologie les confond. De nombreux exemples prouveront cette assertion. L'expression de *Fils de l'homme,* par exemple, qui ne peut appartenir qu'au Verbe incarné est employée également (III. 13), en parlant de son existence antérieure, et même avec le participe ὢν (cp. VI. 62). Ailleurs (Ép. IV. 2), on trouve le nom de Jésus lorsque la rigueur du système demanderait le nom du Verbe. Par contre, Év. I. 18; cp. v. 17, cette dernière expression remplace la première. Qu'on ne vienne pas nous opposer ce fait que l'Évangile attribue à Jésus, outre les besoins physiques inséparables de la nature du corps humain, des sentiments et des émotions semblables à celles des hommes (XI. 33; XII. 27; XIII. 21). Jean ne dit nulle part que ces manifestations psychiques fussent quelque chose d'inférieur, une sorte de dérogation à la nature divine; autrement l'esprit divin aurait dû les comprimer et les éloigner, ou plutôt leur existence même serait une anomalie dans son être, supposition parfaitement incompatible avec le système de Jean.

Mais il est hors de propos de montrer par d'autres exemples que la spéculation des écoles ecclésiastiques a dépassé de beau-

coup la limite à laquelle s'est arrêté l'enseignement de l'apôtre. Nous aimons mieux faire voir encore que ce dernier, dans le choix de ses expressions, s'est souvent contenté de rester dans le cercle des idées et des locutions populaires, bien qu'elles ne cadrent pas avec la théorie précédemment exposée. C'est qu'après tout il ne voulait pas donner un système philosophique, mais bien une prédication évangélique, que l'absence de la rigide terminologie de l'école n'empêchait pas de produire son effet, et pouvait même rendre plus convainquante et plus féconde.

Parmi ces locutions populaires, en tant qu'il peut en être question dans ce chapitre, il y a d'abord le nom de *Christ.* Personne n'ignore que c'est le nom donné par les juifs à un personnage, qui dans l'origine n'avait rien de commun avec la notion du Logos, et qu'il désigne étymologiquement une dignité et des fonctions royales. Dans la primitive Église, ce nom fut conservé certainement à cause de la communauté des espérances qui se rattachaient à ce nom. Jésus-Christ devint le nom historique et officiel de ce personnage, tel que les chrétiens le reconnaissaient. L'historien a pu s'en servir par conséquent dans notre livre (I. 17; XX. 31), et le prédicateur plus fréquemment encore dans l'Épître. Quand nous voyons ce même nom mis dans la bouche du Seigneur même (XVII. 3), cela prouvera une fois de plus que ses discours ont été rédigés librement par le disciple.[1]

Nous rangerons dans la même catégorie les expressions si fréquemment répétées de ἀποστέλλειν, ὁ πέμψας, ἐξέρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ (XIII. 3), παρὰ θεοῦ (XVI. 27 s.; XVII. 8), ἄνωθεν, ἐξ οὐρανοῦ (III. 31), dans lesquelles les prémisses métaphysiques ont disparu, ou sont au moins fort voilées.[2]

1. Voyez mes *Idées sur l'Évangile de Jean*, p. 48.

2. On ne perdra pas de vue que l'intelligence vulgaire, représentée par Nicodème, s'en sert également, III. 2.

Enfin, nous ferons remarquer le passage où (VIII. 17 s.) le Père et le Fils sont distingués numériquement, et séparés formellement comme deux autorités différentes. Plusieurs fois il est question d'un témoignage particulier de Dieu en faveur du Verbe (V. 32 ss.), d'une consécration de ce dernier au ministère (ἁγιάζειν, X. 36), d'œuvres que Dieu fait pour lui ou par lui pour le faire reconnaître (X. 25. 32), ou pour l'accréditer (σφραγίζειν, VI. 27). Dans toutes ces phrases, le point de vue métaphysique est évidemment abandonné, et nous nous trouvons sur le terrain d'un enseignement tout populaire qui parle de Christ presque comme l'Ancien-Testament parlerait d'un prophète.

CHAPITRE IX.

Du monde.[1]

Le Verbe est venu dans le monde, εἰς τὸν κόσμον. C'est donc en vue, en faveur de celui-ci, que sa manifestation a eu lieu. Examinons avant tout ce qu'est le monde d'après ce système, et déterminons-en la notion.

Le monde, c'est d'abord et primitivement, la totalité de ce qui a été créé, sans aucun égard aux qualités morales, si bien que les êtres doués de facultés éthiques n'y sont pas compris (XI. 9[2]; cp. XVII. 5. 24; I. 10; XXI. 25).

---

1. G. Ad. Kreiss, Sur le sens du mot κόσμος dans le Nouveau-Testament. Str., 1837.

2. Dans ce passage φῶς τοῦ κόσμου est le soleil; ὁ βίος τοῦ κόσμου, Ép. III. 17, sont les richesses matérielles.

Plus souvent le monde c'est, comme chez nous aussi, la totalité des êtres rationnels et intelligents; du moins ces derniers ne sont pas exclus quand il est fait mention de l'ordre visible des choses. C'est ainsi qu'on expliquera la phrase εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι, I. 9; III. 19 (où l'auteur met ἄνθρωποι à côté), XI. 27; XVI. 28. Partout ici il est question de la manifestation du Verbe en vue de son œuvre, comme ailleurs on emploie la même expression en parlant des hommes qui se présentent au milieu de leurs semblables pour remplir une certaine mission (VI. 14; cp. XVI. 21; Ép. IV. 1). Nous y joindrons ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (III. 17; X. 36; XVII. 18; Ép. IV. 9), la notion même d'une mission impliquant celle de l'humanité comme de son objet.

Enfin, il y a dans le même sens ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι, I. 10; IX. 5. Dans le passage XVII. 11, s., cette phrase est opposée au retour du Verbe vers le Père; elle désigne donc un rapport local et temporel avec le présent ordre de choses. On peut ranger dans la même catégorie XVIII. 36; cp. XIII. 1; XVI. 28; XVII. 15; Ép. IV. 3; mais cette signification sera appliquée bien plus nécessairement encore dans toutes les phrases qui parlent directement d'une révélation et dans lesquelles le monde sera la totalité des personnes auxquelles cette révélation s'adresse. Ainsi l'on dit révéler au monde, VII. 4; parler au monde, VIII. 26; XVIII. 20; Dieu a aimé le monde, III. 16; la lumière du monde, VIII. 12; IX. 5; cp. XII. 46 et I. 4; le Sauveur du monde, IV. 42; Ép. IV. 14; cp. Év. III. 17; XII. 47; le pain qui donne la vie au monde, VI. 33. 51; juger le monde, III. 17; XII. 47; le monde croit, XVII. 21. 23; le monde entier, Ép. II. 2.[1]

Mais nous avons encore à signaler une modificatiou importante que subit la notion de κόσμος, et fondée sur une thèse

---

1. On trouve aussi le monde dans le sens vulgaire pour dire les gens, XII. 19.

dogmatique qui trouvera ici sa place naturelle. Le monde, c'est-à-dire, la masse des hommes, pris en gros et en général, et considérés du point de vue moral, sont mauvais, c'est-à-dire, se détournent de Dieu et lui sont devenus étrangers. Dès lors, κόσμος se dit du monde en tant qu'il a ce caractère particulier, et la majorité des passages rentre sous cette rubrique. Le monde s'appelle donc tout simplement ὁ κόσμος οὗτος, le monde tel qu'il est, tel que l'expérience le fait connaître, ce mauvais monde, VIII. 23; Ép. IV. 17; cp. IX. 39; XII. 31. Il forme ainsi une antithèse avec la ζωή, XII. 25; ce qui vient de lui n'a pas de valeur, XIV. 27. Ce monde ne connaît ni ne reconnaît ce qui est de Dieu, I. 10; XVII. 25; Ép. III. 1; il ne l'accepte, il ne le reçoit point, XIV. 17; il le haït plutôt, VII. 7; XV. 18, s.; XVI. 20. 33; XVII. 14; Ép. III. 13. Le péché est donc un attribut qui lui revient à bon droit, I. 29; XVI. 8; cp. XV. 22. En un mot et très-catégoriquement ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, Ép. V. 19. C'est encore de là que se dérivera la signification particulière de la locution, ἐκ τοῦ κόσμου; elle désignera celui qui a les qualités du monde, qui est avec lui dans une affinité spirituelle et morale, qui partage ses sentiments, qui est, pour ainsi dire, né de lui et inspiré par lui, XV. 19; XVII. 14, s.; Ép. II. 16; IV. 5. Ailleurs, nous lirons dans le même sens l'exhortation de vaincre le monde, Ép. V. 4, s.; cp. XVI. 33.[1] Il n'est pas même nécessaire pour cela que la notion du monde soit concrète, qu'on songe spécialement aux hommes en le qualifiant ainsi. L'ordre de choses actuel, *in abstracto*, reçoit les mêmes attributs, parce que l'élément sensible ou matériel et le péché y prédominent, Ép. II. 15, ss.

---

1. L'antithèse entre les hommes appartenant au monde et ceux appartenant à Christ (XIV. 19. 22; XVII. 6. 9), se dessinera plus nettement dans un autre endroit.

Dans ce dernier sens qui, nous le répétons, est le plus fréquent dans nos textes, le monde et Dieu sont essentiellement opposés l'un à l'autre. La volonté de Dieu et les tendances du monde sont divergentes et hostiles. Les attributs et les caractères de ce dernier doivent être la négation des caractères et des attributs que nous avons reconnus dans l'essence de Dieu.

En effet, à la place de la lumière, le monde a pour caractère les ténèbres, *σκότος*, *σκοτία*. Ce terme remplace même simplement celui de *κόσμος*, I. 5. Ailleurs, il est présenté expressément comme la négation de la lumière divine, III. 19; Ép. II. 8. De là, les phrases : *marcher*, *être*, *rester dans les ténèbres*, VIII, 12; XII. 46; Ép. I. 6; II. 9. 11. L'image est empruntée, cela va sans dire, à l'obscurité physique, à celle qui voile les yeux du corps, XII. 35; Ép. II. 11, et de là elle est transportée au moral. C'est la même chose que οὐ θεωρεῖν dans le sens spirituel et idéal, XIV. 19. 22.

A la place de l'amour, le monde a pour caractère la haine (μισεῖν), VII. 7; XV. 18 s.; XVII. 14; Ép. III. 13. On se rappellera ici surtout les passages de l'Épitre dans lesquels l'amour fraternel et la haine fratricide sont représentés comme les caractères distinctifs des enfants de Dieu et des enfants du monde, par exemple, IV. 20.[1]

A la place de la vie, le monde a pour caractère la mort, *θάνατος*, V. 24; Ép. III. 14. Les phrases qui reproduisent ce terme, telles que : *rester dans la mort*, *passer de la mort à la vie*, s'expliquent d'elles-mêmes. Nous ne nous y arrêterons pas. Mourir, périr, *ἀποθνήσκειν*, *ἀπόλλυσθαι*, *ἀπώλεια*, ces

---

1. Nous ajouterons provisoirement que la théologie de Jean emploie, pour désigner ensemble les deux caractères des ténèbres et de la haine, le terme commun de ψεῦδος, mensonge, Ép. II. 21. 27, de même qu'elle dit ἀλήθεια, vérité, pour les catégories réunies de la lumière et de l'amour. Voir ci-après, chap. XII.

mots reviennent fréquemment comme l'antithèse de la participation à la vie divine, III. 15 s.; VI. 39. 40; X. 28; XI. 26; XVII. 12; XVIII. 9.

Voilà, d'après l'affirmation catégorique de l'apôtre, la condition dans laquelle se trouve le monde en général. Nous lui demandons nécessairement de nous dire la cause d'un pareil état des choses. Les textes ne se refusent pas à cette question; ils l'abordent même de plusieurs manières. On va juger si les explications qu'ils essaient ou ébauchent pourront paraître épuiser le thème proposé ou satisfaire la spéculation.

Ainsi, d'abord nous ne pouvons pas accepter comme une solution du problème la reproduction de ce dernier en d'autres termes. L'état de ténèbres est ramené, IX. 39. 41; cp. XV. 22, à une cécité de fait chez les hommes comme à sa cause, et il est dit que le Verbe est venu dans le monde pour rendre la vue aux aveugles. Ce défaut intellectuel, est-il dit, peut aller jusqu'à une insensibilité morale, objet d'un blâme sévère, XIV. 17; cp. VI. 52. 63. Tout cela ne saurait nous conduire au but désiré. On n'a fait que remplacer une expression figurée par une autre du même genre et le fait de la cécité doit avoir à son tour sa cause, comme il peut être lui-même celle des ténèbres dans le monde spirituel.

D'un autre côté, nous voyons que Jean, de même que Paul, signale dans l'individu humain la divergence des éléments constitutifs dont la notion se résume dans les termes de chair et d'esprit. Ces deux éléments sont opposés l'un à l'autre purement et simplement (III. 6), et il est dit à ce propos que l'esprit n'arrive à conquérir de l'ascendant sur la chair que par un secours divin. Autrement, les actions des hommes sont selon la chair, κατὰ σάρκα, VIII. 15; Ép. II. 16; mais il est à remarquer que la théologie de Jean n'insiste nulle part sur cette opposition; qu'elle ne développe point les conséquences à tirer d'un principe aussi fécond;

qu'elle ne décrit point le combat entre les deux principes, comme le fait Paul, ou plutôt qu'elle semble repousser jusqu'à l'idée d'un combat, la chair étant représentée comme dominant sans opposition ; mais tant que nous ne savons pas pourquoi il en est ainsi, ce commencement d'explication psychologique n'est pas de nature à nous satisfaire. La science veut en apprendre davantage.

Jean revient plus fréquemment sur ce qu'on pourrait appeler une explication morale d'après laquelle le refus que rencontrent les offres de Dieu de la part de l'homme est représenté comme provenant de l'insensibilité morale de ce dernier, de son égoïsme, de ses passions (V. 44; VII. 18; XII. 43), de son amour de la vie mondaine (XII. 25) et des jouissances (Ép. II. 15, ἀγάπη τοῦ κόσμου, ἐπιθυμία τῆς σαρκός), enfin, et par cela même de sa mauvaise conscience (III. 19 s.). Une pareille disposition est toujours sans excuse parce que rien n'a été négligé pour diriger l'homme dans une meilleure voie (XV. 22 ss.). C'est ici que nous rencontrons plus particulièrement la notion du *péché*, dont nous allons recueillir les caractères. Le péché est général (Ép. I. 7, ss.). Il se manifeste par des actes particuliers ou individuels, ἁμαρτίαι, qui sont essentiellement le produit d'une disposition morale, laquelle porte le même nom au singulier, ἁμαρτία (VIII. 21. 24). Il n'y a donc en réalité aucune différence à faire entre celle-ci et ceux-là. La transition de la simple disposition à l'acte positif et matériel est appelée ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν (avec l'article VIII. 34; Ép. III. 4). Cette dernière est tantôt représentée comme quelque chose de réel, d'objectif (I. 29), tantôt comme un principe, une puissance dans la dépendance de laquelle l'homme se trouve placé (VIII. 34). Tout cela n'est pas précisément une définition du péché, et à vrai dire, les textes n'en offrent aucune. Cependant, il est expressément caractérisé comme une désobéissance ou rébellion contre la loi de

Dieu, ἀνομία (Ép. III. 4), soit comme tendance générale, soit comme transgression particulière et active. Pécher est donc le contraire d'être juste, c'est-à-dire, l'opposé d'une conduite conforme à la volonté de Dieu (ἀδικία, Ép. I. 9; V. 17).

Voilà tout ce que nous avons trouvé dans les écrits de Jean sur la nature du péché[1]. En revenant après cette digression à notre question primitive, nous observerons encore une fois et tout le monde comprendra avec nous que l'apôtre, pas plus ici que précédemment, n'a encore nommé la dernière cause de cette opposition du monde contre Dieu et le Verbe. Tout ce que nous venons d'entendre est moins une réponse définitive à notre question qu'une transformation de celle-ci. En effet, nous demandions pourquoi le monde est opposé à Dieu, et il nous est répondu que cela vient du péché. Évidemment nous devrons continuer à demander d'où vient le péché? On voudra bien remarquer que ce n'est pas nous qui posons cette question pour le pur plaisir de la faire; de tout temps la théologie et la philosophie s'en sont préoccupées. Sans doute, les théories formulées, soit par l'une, soit par l'autre, ne nous regardent pas pour le moment, mais à notre point de vue exégétique et historique nous pouvons examiner si, après les essais d'explication que nous venons d'indiquer, nos textes ne nous fournissent plus rien pour la solution du problème. Nous constaterons le contraire. Oui, la théologie de Jean va plus loin encore et tient en réserve une dernière réponse, qui nous fait remonter d'un degré dans la recherche de la cause du mal.

Le mal vient du diable[2]. Le diable est désigné quelquefois

---

1. Nous profiterons de cette occasion pour remarquer que l'opinion profondément enracinée dans l'esprit du judaïsme, que le mal *physique* est toujours l'effet du péché, est explicitement répudiée, IX. 3.

2. C. C. E. Schmid, *Doctrina de diabolo in libris Joannis proposita*. Iéna, 1800.

par le nom vulgaire ὁ διάβολος, une fois par son nom hébreu ὁ σατανᾶς, XIII. 27; mais plus fréquemment Jean l'appelle d'un nom essentiellement théologique ὁ πονηρός, le malin. Sa nature est définie (VIII. 44 : οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.... ψευστὴς ἐστὶ) comme la négation de tout ce qui est réel et vrai en Dieu et par Dieu, de la lumière, de l'amour et de la vie; ou ce qui revient au même, comme un *mal faire* (pécher) ἀπ' ἀρχῆς, Ép. III. 8. Aussi le mensonge est-il appelé τὰ ἴδια αὐτοῦ, son essence intime, sa nature. Tous les péchés individuels des hommes, depuis le fratricide de Caïn (VIII. 44; Ép. III. 12) jusqu'à la trahison de Judas (XIII. 2) sont attribués à son inspiration. Les hommes sont nommés pour cela ses enfants (Ép. III. 8. 10), et même des diables (VI. 70). En général, toute négation ultérieure de l'élément divin, toute opposition à la vérité qui est en Dieu, est son œuvre, πατὴρ τοῦ ψευστοῦ (VIII. 44). Comme plus haut le κόσμος a été déclaré généralement mauvais, et que maintenant toute méchanceté est ramenée au diable, il nous sera facile de trouver le vrai sens de plusieurs passages ou formules qui rapprochent les deux sujets. Ainsi ce mot : ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (Ép. V. 19) devra être entendu d'une communion spirituelle du monde avec le diable personnel (πονηρὸς au masc.), et non d'un état immoral *in abstracto*. Cette explication est directement confirmée par cette péripbrase du nom du diable ὁ ἐν τῷ κόσμῳ (Ép. IV. 4), ou ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (XII. 31; XIV. 30; XVI. 11). Ce dernier ne contient pas nécessairement la notion d'un maître absolument invincible, mais bien celle d'une puissance victorieuse de fait. Enfin, nous pourrons encore remarquer que les œuvres des hommes reçoivent elles-mêmes une qualification dérivée du nom du diable; elles sont πονηρά (III. 19; VII. 7).

La théologie johannique ne va pas au delà; elle s'arrête ici au pied d'un écueil, contre lequel elle ne se brise pas, il est

vrai, comme la théologie ecclésiastique, mais qu'elle n'essaie pas non plus de tourner. On dirait qu'elle ne se doute pas même de son existence. D'où vient donc le mal dans le diable? Si tout ce qui est mal vient de lui, il s'ensuit que le mal n'a pas été avant lui, qu'il n'est nulle part hors de lui. Ἁμαρτάνει ἀπ' ἀρχῆς, Ép. III. 8. Il est mauvais de sa nature, depuis le commencement de son existence! Si le mot ἀρχὴ appliqué au Verbe (ὁ ἀπ' ἀρχῆς, Ép. II. 13; cp. Év. I. 1), impliquait l'idée de l'éternité absolue, il s'ensuivrait que la même idée devrait être appliquée au diable, et ce dernier serait un être mauvais de toute éternité, un Ahriman, et nous aurions dans notre Évangile le manichéisme le plus explicitement déterminé. Mais nous avons prouvé que le sens du mot ἀρχὴ n'est que relatif. D'un côté, on veut dire du Verbe qu'il existe depuis qu'il y a existence, *avant* toute autre existence; de l'autre, on veut dire du diable qu'il est mauvais depuis qu'il existe, et avant tout autre mal. Mais alors Dieu l'aurait créé mauvais? Cela est impossible, et serait en contradiction flagrante avec le système de Jean. Nous n'avons point ici à nous occuper de la solution du problème : notre tâche est terminée dès que nous avons démontré qu'il n'est pas résolu non plus dans cet Évangile, qu'il n'est pas même entrevu par l'auteur. Cependant, pour ne laisser aucun doute sur la portée de notre assertion, nous ajouterons encore que Jean ne se laisse entraîner nulle part à cette vulgaire inconséquence de nommer le diable un ange déchu. Il faut être étrangement aveugle pour ne pas voir que cette formule banale, loin d'expliquer l'origine du mal, ne fait que rendre toute explication impossible. En effet, si le principe du mal n'est pas contenu virtuellement dans la constitution primitive de la nature humaine, puisque tout ce qui sort de la main de Dieu doit être parfait, il est évident qu'il ne se développera pas non plus de la constitution primitive de la nature angélique qui aura

participé, pour le moins, au même degré à cette perfection originelle, et il faudra supposer un nouveau tentateur pour faire tomber l'ange, comme il en fallait un pour faire tomber l'homme, et ainsi de suite. Mais il est de fait que Jean ne parle de la chute de l'un, ni de l'autre. Il est fort probable que la spéculation théologique ne se trouve pas satisfaite par les données de l'Évangile; elle l'a d'ailleurs prouvé suffisamment en allant bien au délà. Mais ce n'est qu'une nouvelle preuve que ni le but de cet Évangile, ni l'essence de sa théologie ne se circonscrivent dans la sphère restreinte de la spéculation.

Jusqu'ici il a été question du monde d'après son caractère général pour autant que celui-ci est attribué à la totalité des hommes. Cependant ceci même doit être entendu avec une certaine restriction. Tous les hommes ne sont pas placés sur la même ligne au point de vue moral et à l'égard de l'élément divin, d'après lequel leur valeur individuelle doit être appréciée. Il a déjà été dit un mot en passant de cette diversité, lorsqu'il était question des causes intellectuelles de l'opposition entre le monde et Dieu. Mais l'apôtre est plus explicite dans d'autres endroits. De prime abord les hommes, selon lui, se divisent en deux catégories dont l'une il est vrai, la mauvaise, est tellement nombreuse et forme la majorité dans une telle proportion que la notion du κόσμος, quoique les embrassant toutes deux, a pu recevoir toutes les qualifications qui proprement n'appartenaient qu'à cette mauvaise majorité.

Ainsi il est dit (Ép. III. 12) au sujet de Caïn et d'Abel que les œuvres de l'un étaient πονηρὰ et les œuvres de l'autre δίκαια. Le premier, lui seul, est pour cela un enfant du diable, τέκνον διαβόλου, et c'est à cause du fratricide de Caïn que le diable, qui l'a inspiré, est appelé (VIII. 44) un homicide dès le commencement (de l'histoire des hommes). De même, à l'époque où le Verbe vint se manifester au monde, les hommes étaient déjà divisés (III. 20 s.) en φαῦλα πράσσοντες et en

ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν, et quant à ces derniers le texte dit explicitement, et avant que l'influence salutaire de Christ ait même commencé, que leurs œuvres étaient ἐν θεῷ εἰργασμένα. Plus haut déjà (I. 11 s.) l'évangéliste divise les hommes en οἱ λαβόντες et en ὅσοι ἔλαβον, sans rechercher ou indiquer la cause de cette différence du rapport qui s'établit à ce qu'il paraît spontanément entre eux et le Verbe. Du moins ce n'est qu'à la suite de l'acceptation du Verbe, du λαβεῖν, que ces derniers deviennent enfants de Dieu. Ils ne l'étaient donc pas encore auparavant. Enfin, il est encore question d'enfants de Dieu (XI. 52) dispersés dans toutes les parties du monde dès avant le commencement de l'œuvre messianique; il est dit d'eux qu'ils appartenaient à Dieu (σοὶ ἦσαν, XVII. 6) avant que Christ ne les reçût.

Nous n'ignorons pas que Jean proteste contre la supposition qu'un homme, quel qu'il soit, puisse être absolument exempt de péché, ou contre la prétention que l'on formerait soi-même dans ce sens (Ép. I. 7 ss.). Cependant il appuie avec une certaine force sur la différence qui existe dans la direction naturelle et spontanée des hommes, dans le degré d'empressement que chacun met à recevoir ce qui lui est offert. Et en ceci il peut invoquer l'expérience tout aussi bien que lorsqu'il est question de l'universalité du péché. Seulement il faut encore remarquer qu'il n'explique pas cette diversité. On est naturellement porté à songer ici au dogme de la prédestination dont il sera question plus tard. Mais les textes que nous avons dû produire tout à l'heure ne nous y conduisent pas, l'apôtre n'en fait aucune mention dans cet endroit, et pour ce motif notre exposition systématique a dû réserver une autre place à ce dogme particulier.

Pour compléter ce que nous avons à dire du κόσμος, il conviendra de rappeler ici une circonstance qui est de nature à en modifier essentiellement le caractère et la condition.

La révélation qui se rattache à la personne du Logos incarné n'est pas la première dispensation de ce genre qui ait été accordée à l'humanité. Une autre révélation, venant également de Dieu, et ordonnée par lui, a eu précédemment lieu dans le judaïsme. Elle doit présenter une analogie plus ou moins grande avec celle qui l'a suivie, bien plus, elle doit être avec cette dernière dans un rapport assez direct. Cependant la théologie de Jean est bien loin de s'occuper du judaïsme autant que celle de Paul. Il en est fait mention assez peu fréquemment et l'ancienne économie ne prend point une place bien large ou bien importante dans le système même. Ce qui en est dit peut être ramené à deux points principaux.

La révélation de l'Ancien-Testament se concentre ici, comme chez les juifs eux-mêmes et chez les judéo-chrétiens, dans la notion de la *loi*, νόμος.

Cette loi est envisagée et comprise comme une ordonnance, comme une constitution octroyée, extérieure, c'est-à-dire venant du dehors et s'adressant à l'homme comme un commandement pour régler sa vie et sa conduite. Mais à ce point de vue elle est quelque chose de foncièrement différent de la vie dérivée du Logos; il n'y a aucune affinité entre ces deux principes, aucun rapport ni entre leurs bases respectives ni entre leurs modes d'action. La loi, c'est *votre* loi, comme Jean fait toujours dire à Jésus, quand il s'adresse aux juifs, c'est *leur* loi (ὁ νόμος ὑμῶν, αὐτῶν, VII. 19; VIII. 17; X. 34; XV. 25), c'est-à-dire une loi étrangère à la sphère des vrais croyants qui puisent directement à la source de la lumière, de la vie et de l'amour. Le païen Pilate ne s'exprime pas autrement (XVIII. 31). Il y a plus: en remontant vers l'origine de cette loi, notre Évangile s'arrête au nom de Moïse (I. 17; VII. 19) comme à celui de son auteur, et si l'on ne doit pas précisément en conclure que Jean ait voulu se mettre en contradiction directe avec l'idée généralement reçue d'une législation divine

sur le mont Sinaï, on ne pourra non plus méconnaître l'intention avec laquelle, surtout dans le premier de ces deux passages, Jésus est opposé à Moïse. Le parallèle qui y est établi entre eux aboutit évidemment à un abaissement, nous aurions presque dit à une dégradation de l'ancienne économie. En effet, dans la bouche d'un théologien qui vient de proclamer Jésus Dieu manifesté en chair, ce parallèle par lui-même est assez significatif; il l'est surtout par ce fait que les notions de grâce et de vérité sont opposées, c'est-à-dire refusées à la loi.

En présence d'une pareille déclaration, c'est une étrange erreur de l'exégèse ordinaire de voir les juifs dans les οἱ ἴδιοι (I. 11), dans ceux qui appartiennent en propre au Sauveur. Il faudrait alors que les ὅσοι δὲ qui leur sont opposés soient les païens, et l'on serait conduit à une assertion contraire à l'histoire, savoir que les païens seuls aient embrassé la foi; ou bien si l'on admettait que les ὅσοι ne forment qu'une exception peu nombreuse des ἴδιοι, et sont également des juifs, des juifs croyants, il se trouverait que dans un passage aussi théorique et général que celui-ci l'apôtre exclurait pour ainsi dire les païens de toute participation au royaume de Dieu. Ni l'une ni l'autre de ces deux interprétations n'est admissible; elles sont absolument contraires toutes les deux à l'esprit de notre Évangile. Les mots ἴδιοι, ἴδια désignent le monde, les hommes en général, comme créatures du Verbe préexistant. Mais entre le Verbe et les juifs comme tels, il n'y a point de rapport particulier.[1]

Nulle part il n'est question d'une démonstration, d'une déduction dialectique de ce fait que l'*esprit n'est point sous la loi.* Cela ne valait pas la peine de se mettre en frais de rhétorique, ainsi que se l'imposait encore cet autre grand

1. C'est avec les prophètes seuls et dans le but de leur révéler l'avenir, que le Verbe s'est mis autrefois en relation, XII. 41.

théologien dont nous avons analysé le système dans le livre précédent. Dans la sphère dans laquelle enseignait et écrivait Jean, la conscience chrétienne s'était déjà dégagée dès étreintes du pharisaïsme et avait heureusement accompli cette émancipation que Jésus avait d'autant mieux assurée d'avance, qu'il ne s'était point hâté de la proclamer. Par ce seul mot : *Dieu est esprit....* (IV. 23), les prétentions rivales de Jérusalem et de Garizim sont égalisées en droit et en fait ; quand le judaïsme, instinctivement soupçonneux envers le phénomène religieux qui se produit devant lui, commence ses attaques mal avisées par formuler une accusation contre le profanateur du Sabbat, la réponse qui lui est donnée (V. 17 ; cp. IX. 39), bien différente de celle conservée dans les passages parallèles des autres Évangiles (Matthieu XII. 1 ss. ; Marc II. 23 ss. ; III. 2 ss. ; Luc VI. 1 ss., etc.), ne s'abaisse nullement à faire valoir des excuses empruntées à la sphère des idées populaires ; elle prend la chose à un point de vue bien plus élevé et oppose immédiatement l'autorité divine à celle de la loi, assignant ainsi à cette dernière une place évidemment inférieure.

Il demeure donc établi que Jean ne reconnaît à la loi et à ce qui s'y rattache, aucune valeur objective pour ceux qui se sont ralliés au nouvel ordre de choses fondé par le Verbe incarné. Cependant, et c'est là le second point que nous devions signaler à l'attention de nos lecteurs, la révélation de l'Ancien-Testament a eu un but spécial, en rapport direct avec celle du Nouveau, et constituant ainsi une espèce de valeur relative qu'elle conserve encore lorsqu'on se place au point de vue de cette nouvelle révélation. C'est ici que nous rencontrons le terme de *témoignage*, μαρτυρία, employé pour qualifier l'Écriture. Celle-ci, dépositaire de la révélation antérieure, rend témoignage à Christ (V. 39. 46). Mais ce n'est point un privilége dont elle jouisse exclusivement et il n'y a rien là qui lui donne une importance absolue. Car à

défaut de ce témoignage, il y aurait encore celui de Jean-Baptiste (I. 6 ss.; 33; III. 28) tout aussi respectable que l'autre ou plutôt tout aussi superflu (V. 36), la nouvelle révélation pouvant en invoquer d'autres bien plus élevés (Ép. V. 9), celui de Jésus lui-même, celui de Dieu, qui l'a envoyé, celui qui est rendu par l'œuvre même de Christ, celui enfin de la conscience chrétienne elle-même, qui les vaut tous (V. 36. 37; VII. 17; VIII. 14, etc.). Par cette comparaison, la valeur théologique des Écritures, en tant qu'elles doivent provoquer ou affermir la conviction chrétienne, descend presque au niveau de ce qu'on appelle en logique un argument *ad hominem.* Encore faut-il remarquer que le caractère prophétique de l'Ancien-Testament, en ce qui concerne généralement[1] les promesses messianiques, n'est point relevé dans l'Évangile de Jean.

Cela est vrai même du passage IV. 22, qui mérite une attention particulière. Le salut, est-il dit ici, vient des juifs; le judaïsme a donc un avantage sur la religion des Samaritains d'abord, et partant sur toutes les autres. Les juifs peuvent revendiquer comme leur héritage propre la croyance messianique; de plus, le messie est né membre de leur nation. Leur religion, à l'égard de l'un comme de l'autre fait, est donc en rapport direct et intime avec le salut à venir et acquiert ainsi une signification qui lui appartient exclusivement et qui lui assurera une place à part dans l'histoire, même au delà de la sphère de temps ou d'action qui peut lui être réservée; cette signification, néanmoins, ne saurait lui conserver une valeur exceptionnelle au delà du moment où le salut attendu se sera réalisé par la manifestation du Verbe. Le judaïsme, en d'autres

1. Nous disons *généralement*, car pour les détails l'apôtre, comme ses collègues, cite un certain nombre de passages de l'Ancien-Testament, dont il fait une application le plus souvent typologique.

termes, est le fait religieux auquel devait se rattacher la religion de l'avenir, mais seulement extérieurement, à ce qu'il semble. Car la μαρτυρία n'est qu'une forme, un moyen; ce qui est l'essence, c'est-à-dire le Verbe, n'est pas juif, mais vient du ciel; le christianisme (χάρις καὶ ἀλήθεια) ne saurait donc être considéré comme le produit du mosaïsme. Ainsi le point de vue judéo-chrétien est dépassé de toute manière.

CHAPITRE X.

De l'action du Verbe sur le monde.[1]

Nous arrivons maintenant à parler du but de l'incarnation du Verbe, et nous le déduirons simplement de la notion du Verbe lui-même, combinée avec la notion du monde. Il est évident que le Verbe ne peut pas être venu pour recevoir quelque chose du monde; il ne peut être venu que pour donner quelque chose à ce dernier, précisément ce qui lui manquait. En un mot, il vient se donner lui-même, communiquer son essence au monde, lui apporter la lumière, l'amour et la vie, et détruire, pour ceux qui acceptent ces éléments nouveaux, les éléments opposés, les ténèbres, la haine et la mort.

Ce but, la théologie du quatrième Évangile l'exprime de plusieurs manières. Portons d'abord notre attention sur le

---

1. J. D. L. Voretzsch, *Quæritur* τὰ ἔργα *quænam sint ad quæ Jesus ap. Jo. provocavit.* Altenb., 1834; Bj. Nachenius, *De notione* τοῖς ἔργοις *et* τῷ ἔργῳ *quæ Jesus sibi vindicat tribuenda.* Amst., 1841.

passage XIV. 6, où le Christ dit : Je suis le chemin, la vérité et la vie. Ce passage nous paraît très-propre au développement de l'idée que nous venons d'indiquer. En effet, les termes de *vérité* et de *vie* comprennent tout ce qu'il importe au monde d'obtenir et de posséder. Nous prouverons plus loin que dans la terminologie de ce système, le mot *vérité* correspond aux deux catégories de la lumière et de l'amour; partout, dans les écrits de Jean, ἀλήθεια est à la fois la connaissance conforme à l'essence de Dieu et l'action conforme à sa volonté. C'est un terme plus objectif, tandis que les deux autres, dont nous nous servons ici plus habituellement et qui nous donnent la division trilogique, envisagent plutôt la chose du point de vue subjectif. Christ est donc la vérité et la vie, et le commencement de sa phrase, ἐγώ εἰμὶ ἡ ὁδός, sert à établir le rapport entre lui et le monde. Pour le monde, le terme de *chemin* désigne le moyen d'arriver à la vérité et à la vie; pour le Verbe, il indique le but de la venue, de la manifestation personnelle. En disant d'une manière absolue ἐγώ εἰμί, il exclut tout autre moyen et exprime implicitement la nécessité de cette manifestation, c'est-à-dire en même temps son but. On trouvera le même sens au passage Ép. III. 8, où il est dit que le Fils de Dieu est venu pour détruire les œuvres du diable. Les œuvres du diable sont les péchés comme effets de l'opposition du monde contre Dieu ou, si l'on veut, *le* péché comme source de cette opposition. Le péché, une fois détruit, coupé pour ainsi dire à la racine, l'opposition cesse d'elle-même; la vérité et la vie sont acquises, implantées au monde.

Il y a d'autres passages en assez grand nombre, dans lesquels le but de l'incarnation du Verbe n'est exprimé que partiellement, l'auteur se bornant à relever un seul des trois éléments que l'analyse a démontré devoir s'y trouver réunis.

Plusieurs fois il n'est question que de la lumière; le but

du Verbe est représenté comme une illumination ; la chose principale à obtenir c'est que le monde soit retiré des ténèbres (XII. 46 ; cp. I. 9 ; VIII. 12). On remarquera à ce sujet l'emploi du présent (I. 5) et l'addition du mot ἤδη, la lumière luit déjà (Ép. II. 8), formules qui ne sont pas seulement destinées à exprimer la continuité du fait, mais à insinuer en même temps qu'auparavant il n'avait pas lieu, ce qui revient à dire que la présence de cette lumière luisant pour le monde, est le but même de la venue du Verbe.

D'autres fois c'est la vie qui est signalée comme l'objet principal de sa manifestation. Nous le prouverons facilement par l'emploi des termes σώζειν et σωτήρ, en tant qu'ils résument l'action du Logos. Partout où il est question de rendre la santé, de guérir, de sauver, il y a péril pour la vie, il y a imminence de mort. Cela est vrai au sens figuré et spirituel, comme au sens propre et physique (Év. III. 17 ; V. 34 ; XII. 47 ; Ép. IV. 14).

Enfin nous trouverons que le troisième élément, l'amour, est à son tour mis en tête, ou tout au moins très-fortement mis en relief (XIII. 34 ; Ép. IV. 11) dans des passages qui se rapportent au but de l'incarnation. Dans le premier, il est appelé un commandement nouveau, ce qui, sans doute, veut dire en même temps qu'il a été l'objet d'une nouvelle révélation. Dans le second, plus significatif encore, le devoir d'aimer est dérivé directement du fait de l'incarnation. Il va sans dire que tous ces passages, loin de nous amener à d'autres convictions au sujet du but du Verbe venant dans le monde, ne font que confirmer, par une espèce d'exégèse de détail, celle que nous avons obtenue comme résultant des passages généraux.

Pour ne rien omettre de ce qui peut servir à faire connaître la terminologie théologique de notre Évangile, nous rappelons encore que le but de l'incarnation ne doit pas être regardé comme quelque chose de propre au Verbe ; il n'est qu'une

partie des desseins et des décrets de Dieu, dont il ne saurait être séparé. Il est dit expressément que Christ est venu au monde pour accomplir l'œuvre de Dieu, ἔργον θεοῦ (IV. 34; VI. 29; XVII. 4). Cette thèse, qui n'est que le corollaire des prémisses que nous avons développées plus haut, n'a pas besoin d'être analysée.

Le but de l'incarnation étant ainsi établi, nous passons aux moyens dont le Verbe s'est servi pour l'atteindre. Mais à vrai dire, l'incarnation elle-même était le moyen par excellence, qui embrassait tous les autres et qui doit par conséquent renfermer tout ce que nous aurons à dire ici; en d'autres termes, si nous parlons de moyens au pluriel, ce seront les diverses phases de la vie terrestre du Verbe. Cette vie, il est important de le constater de suite, ne saurait être quelque chose de fortuit ou d'accidentel, ni être considérée comme dépendant de circonstances extérieures, du concours de causes incidentes, étrangères à la volonté providentielle. Au contraire, elle doit être regardée comme réglée d'avance dans tous ses stades, et ne subissant l'influence du monde que dans la mesure voulue et prévue par les décrets de la pensée divine. Ainsi le Verbe incarné sait distinctement quand son heure est arrivée (VII. 6. 8.), l'heure décisive (XIII. 1; XVII. 1), et ce qui plus est, le monde ennemi du Verbe est obligé, même dans ses rapports hostiles avec lui, de respecter l'ordre préétabli (VII. 30; VIII. 20).

Les différentes manifestations particulières qu'il s'agit ici de prendre en considération, ou si l'on veut, les catégories dans lesquelles on peut ranger les actes du Verbe incarné forment tout d'abord deux séries ou classes distinctes. Il y en a qui conduisent directement au but et qui sont en liaison immédiate avec lui; il y en a d'autres qui n'opèrent que d'une manière médiate et indirecte en établissant provisoirement l'autorité de la personne de Jésus. Parmi ces dernières nous signalerons

d'abord les prédictions et les miracles. Nous n'avons pas besoin de nous y arrêter, Jésus n'ayant pas été le seul personnage qui ait dû et pu s'appuyer sur ce genre de preuves de sa mission. Rappelons seulement en peu de mots ce que notre Évangile en dit. Jésus prédit plusieurs choses à ses disciples, ou en leur présence, par l'accomplissement desquelles leur foi est éveillée ou affermie (II. 19 s.; XIII. 19; XIV. 29; XVI. 1. 4), ou bien il pénètre le secret d'un homme et lui fait entrevoir ainsi sa puissance supérieure (I. 49 s.). Les miracles sont appelés σημεῖα, des signes, en tant qu'ils sont les preuves visibles d'une mission extraordinaire et divine. Ils rentrent dans la notion plus générale des ἔργα, ce dernier terme ne comprenant pas seulement les miracles proprement dits (XIV. 10; XV. 24; X. 38), mais encore l'œuvre messianique dans toute son étendue (V. 17. 20 s.).

Indépendamment des prédictions et des miracles, qui après tout ne sont que des critères inférieurs (v. I. 51 : μείζω τούτων ὄψῃ, cp. X. 38), Jésus allègue ou invoque encore d'autres preuves de l'autorité de sa personne et de son enseignement que nous ne pouvons passer sous silence. C'est d'abord son propre témoignage sur lui-même, que nous considérerons mieux peut-être comme partie intégrante de sa doctrine; c'est ensuite son *anamartésie*, ou l'absence de tout péché dans ses actions (VIII. 46); c'est le désintéressement personnel de sa prédication qui n'a en vue que la gloire de Dieu (VII. 18); c'est la puissance inhérente à sa doctrine et qui, d'après l'expérience de ceux qui voudront la pratiquer, parlera pour lui (VII. 17); c'est enfin le sacrifice qu'il fait de sa vie (X. 11). Tous ces faits, devant aboutir à produire dans les hommes la conviction que Jésus est le Christ, trouvent leur place dans la série des moyens indirects ou médiats de son œuvre terrestre.

Les moyens directs, qui travaillent immédiatement au but

de l'incarnation, c'est-à-dire qui sont destinés à procurer au monde la lumière, l'amour et la vie, sont au nombre de trois:

Le premier, c'est l'*enseignement*. Il correspond au premier élément qui doit servir au renouvellement du monde, la *lumière*. Jésus se qualifie lui-même de διδάσκαλος (XIII. 13). Il parle de sa διδαχὴ (VII. 16) comme venant de Dieu auquel il sert d'organe. Ainsi ce qui est nommé tantôt λόγος Ἰησοῦ (V. 24; VIII. 31. 37. 43. 51; Ép. I. 10; II. 5) est ailleurs λόγος ϑεοῦ (V. 38; XIV. 24; XVII. 6. 14. 17; Ép. II. 14). C'est par la même raison que cet enseignement est appelé une μαρτυρία, un témoignage de quelque chose de plus élevé, appartenant à Dieu même (III. 11. 32). Les expressions de ἀγγελία, ἐπαγγελία (Ép. I. 5; II. 25), λαλεῖν (XIV. 10; XV. 22) que nous citerons encore pour être complet, sont également caractéristiques pour cette première forme de l'action du Verbe sur le monde.

Quant à l'objet de cet enseignement il ne peut pas y avoir de doute ou de difficulté. C'est précisément la théologie contenue dans l'Évangile. Il y a d'abord une révélation concernant l'essence de Dieu (XVII. 6; I. 18; Ép. I. 5). Ensuite, et c'est ce qui forme en quelque sorte la transition de ce premier objet à ce qui se présentera plus tard, il y a des instructions sur la personne de Jésus, il y a son témoignage sur lui-même, quand il revendique la dignité messianique (IV. 26; V. 17 ss., etc.). Ce témoignage a le caractère de la vérité absolue (VIII. 14) eu égard à la dignité de celui qui le rend, tandis qu'en thèse générale, et dans des rapports purement humains, le témoignage d'une personne dans sa propre cause n'a pas de valeur juridique (V. 31). En outre, l'enseignement de Christ comprend tout ce qui se rapporte à la vie (voyez Ép. II. 25 et beaucoup de discours dans l'Évangile), et cela d'autant plus naturellement que la vie est le point culminant de l'œuvre du Verbe incarné. Enfin, l'enseignement de Christ a expressément pour

objet l'amour (XIII. 34 s.; Ép. III. 11)[1]. C'est à l'amour, est-il dit, qu'on reconnaîtra les disciples de Jésus, et cet amour est appelé un nouveau commandement en tant qu'il ne s'agit pas ici uniquement d'un degré d'intensité plus élevé ou d'une sphère d'activité plus étendue, mais d'un principe nouveau, d'un amour sans arrière-pensée, aimant pour l'amour même, pour l'amour de Dieu et du Christ, et non parce que c'est utile, ni parce que c'est commandé, ni parce qu'il y est attaché une récompense, mais parce que cela est naturel à la vie nouvelle.

Le texte mettant ici dans la bouche de Jésus le mot de commandement (ἐντολή, comp. 2.e Ép. 5), on en a conclu que Jean veut le représenter comme législateur. Nous rejetons cette qualification, non parce qu'elle dérangerait la symétrie de notre division trilogique (car il nous serait facile de combiner la législation avec l'enseignement), mais parce qu'elle y ferait entrer une idée totalement étrangère, et qui nous rappellerait la législation abrogée de l'Ancien-Testament, dont le nouvel ordre de choses se distingue essentiellement, et dont il s'est explicitement et radicalement séparé. Le mot d'ἐντολή est employé ici et ailleurs comme une expression populaire et usuelle qui ne doit pas nous faire revenir à la notion d'un commandement dans le sens de l'ancienne économie; peut-être il ne se trouve ici que pour remplir en quelque sorte la lacune laissée par l'abrogation de la loi, mais il doit nécessairement être ramené à la notion d'un enseignement, ou même d'une inspiration mystique, nous aurions presque dit d'une inoculation. Cette manière de comprendre la valeur du mot

---

1. Nous ne pouvons pas ne pas rapprocher et combiner ces trois passages de l'Épître I. 5; II. 25 et III. 11. On y verra tour à tour la lumière, la vie et l'amour désignés comme l'objet de la ἐπαγγελία. Notre manière de systématiser les idées de l'Évangile est donc de nouveau justifiée.

ἐντολή est amplement confirmée par d'autres passages. Ainsi il désigne la mission donnée à Christ par le Père (XII. 50; XV. 10), et certes ici l'idée d'une loi est absolument étrangère à la chose. D'après le premier des deux textes que nous venons de citer la ἐντολή implique son propre effet (ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωή ἐστι), ce qui n'est jamais le cas d'une loi proprement dite. On remarquera encore que le même terme est synonyme de λόγος (Ép. II. 7), et peut être employé (v. 8) des choses qui n'ont aucun caractère légal, mais qui sont purement et simplement des principes ou des théories. Or, s'il est prouvé que nous avons ici une idée parfaitement homogène à la théologie de Jean, mais sous une forme empruntée à l'Ancien-Testament, nous nous garderons bien d'entendre par les ἐντολαὶ au pluriel toute une série de commandements partiels qui nous replaceraient sur-le-champ dans la sphère de la loi que notre apôtre nous avait fait dépasser (XIV. 15. 21 ; XV. 10 ; Ép. II. 3. 4; III. 22 ss.; IV. 21 ; V. 2 s.).

Le second moyen, c'est l'*exemple* ou le modèle. Il correspond au second élément qui doit servir au renouvellement du monde, à l'*amour* : Ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε (voy. XIII. 15, et en général, la scène tout entière de l'ablution des pieds dans son sens profond et idéal, cp. XIII. 34; XV. 12; Ép. IV. 17; II. 6 s.; III. 3. 16). Mais il ne s'agit pas seulement ici d'un modèle dans l'accomplissement du devoir, quoique ce dernier soit présenté d'abord et mis le plus en évidence; toute la vie de Jésus, ses rapports, ses destinées, ses succès (XV. 20) sont en quelque sorte le type de la vie de ses véritables disciples.

Le troisième et dernier moyen, c'est la *mort*. Il correspond au troisième élément, à la *vie*, d'après une déclaration expresse du Seigneur lui-même (XII. 24 s.). Il faut, dit celui-ci, que le grain de blé soit jeté en terre et périsse, autrement il reste ce qu'il est; ce n'est qu'à condition de mourir qu'il produira

beaucoup de fruits. La mort de Christ, dans ce système, comme en général dans l'enseignement apostolique, est un fait de la plus haute importance. Malheureusement, nos textes ne sont pas, sur toutes les questions qui se présentent ici, aussi explicites et complets que le système de Paul. Il faut donc être bien sur ses gardes quand il s'agit de les interpréter, et il faut s'imposer une grande réserve, afin de ne pas risquer de remplir les lacunes que l'on pourra découvrir, au moyen d'une spéculation étrangère à l'auteur, ou de notions traditionnelles que les textes ne justifieraient pas.

La mort de Christ a d'abord été un acte de sa libre volonté (X. 18). Cette idée est surtout exprimée dans la phrase τιθέναι ψυχήν, qui revient plusieurs fois. Elle l'est aussi dans le ἁγιάζω ἐμαυτόν (XVII. 19), que l'on veuille y reconnaître la notion d'un sacrifice, ou simplement celle d'une détermination libre de la part de celui qui se dévoue.

La mort de Christ est ensuite un acte ou un événement nécessaire (δεῖ, III. 14; cf. XII. 34). Cela deviendra évident plus tard quand nous aurons à parler de ses effets.

De ces deux caractères préalables de la mort de Christ, le premier est une conséquence naturelle de la notion du Verbe, qui, d'après sa nature, n'était point sujet à la mort, et ne pouvait y être contraint; la seconde résulte de la notion du monde, lequel ne pouvait pas être sauvé autrement. Ceci nous conduit directement à l'objet principal de nos recherches.

La mort de Christ, nous l'avons dit, est l'un des moyens, et un moyen tout à fait essentiel, pour opérer le salut du monde. Elle a été subie au profit de l'humanité. Cette signification de la mort de Christ est exprimée par la particule ὑπὲρ, par exemple, VI. 51, où Jésus dit : Je donne ma chair (mon corps, ma vie physique) ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, pour la vie (spirituelle) du monde, c'est-à-dire, pour la lui procurer. Dans cette phrase, ὑπὲρ exprime donc le but de la mort, et dit

en même temps que ce but est un bienfait. Il en est de même XI. 52, où il est dit que Jésus ne mourut pas seulement ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, en faveur du peuple juif, mais encore afin de (ἵνα) recueillir les enfants de Dieu dispersés, c'est-à-dire, les païens. Le parallélisme décide ici évidemment en faveur de l'interprétation qui voit dans ὑπὲρ l'indication d'un but bienfaisant. La phrase assez fréquente τιθέναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ ὑπέρ τινος (X. 11 ss.), employée d'ailleurs aussi en parlant des hommes (XIII. 37 s.; XV. 13; Ép. III. 16), peut également être expliquée d'une mort volontaire pour le bien d'un autre, de ce qu'on appelle communément se sacrifier pour quelqu'un. Cependant, il est facile de voir que cela touche de bien près à une seconde signification du mot ὑπὲρ, d'après laquelle il faudrait le traduire par *à la place de,* ce qui implique l'idée d'une substitution. On remarquera que dans la plupart des langues la préposition *pour* rend les deux nuances. Quand un homme expose sa vie, ou la perd pour sauver celle d'un autre, le but bienfaisant est sans doute ce qui vous frappera d'abord, mais l'idée de la substitution n'est pas trop éloignée non plus, quoique dans la vie ordinaire elle ne soit pas toujours applicable, le but pouvant ne pas être atteint. Or, dans le cas de Christ, le but a dû être atteint, il serait impossible que sa mort n'eût profité à personne; il est donc naturel qu'on arrive ici à l'idée de la substitution. Cette idée est même explicitement contenue dans le discours du grand-prêtre, XI. 50.

Tout cela cependant ne suffit pas encore pour construire avec les textes de Jean le dogme de la satisfaction vicaire. Ce dogme part d'un point de vue légal, et parle d'une substitution directe en droit et en fait. Or, ce n'est pas le cas ici. Quand on veut traduire : Christ est mort *à notre place,* il ne faut pas oublier qu'il s'agit de deux espèces de mort et de deux espèces de vie, qui n'ont de commun que le nom; et que cette formule, avec l'idée de substitution qu'elle représente, n'a de valeur

qu'autant qu'elle s'appuie, comme chez Paul, sur toute une série de notions et de raisonnements théologiques qui rachètent la différence des deux termes de la substitution, mais que nous n'avons trouvés nulle part dans le quatrième Évangile, ni dans l'Épître qui en est le commentaire pratique. Il faudrait au moins dire, que si Jean a voulu proclamer le dogme de la substitution de fait ou matérielle (*realis*), il n'a pas dépassé la formule la plus populaire et la plus indéfinie qu'il pût trouver, de sorte qu'après tout ce ne serait pas à l'exégèse, mais à la spéculation que reviendrait le devoir de l'élever à la hauteur d'une thèse théologique.

On a encore voulu trouver la substitution dans le ὑπὲρ du passage XVII. 19, en traduisant hardiment : Je me donne pour victime à leur place. Mais cela est impossible, à moins qu'on ne veuille admettre, dans un discours aussi solennel, un jeu de mots assez singulier, le ἁγιάζειν de la ligne suivante devant avoir alors une autre signification que la première fois. Si l'on ne veut ni ne doit avoir recours à un pareil expédient, il est évident qu'il ne s'agit pas d'une substitution, sans quoi les disciples seraient dispensés de ἁγιάζεσθαι à leur tour, Jésus l'ayant été à leur place.

Il y a un dernier passage à examiner ici, dans lequel la mort de Christ est expliquée par cette même préposition ὑπὲρ ; mais il se prête moins encore que les autres à la notion d'une substitution telle qu'elle est reçue dans l'Église. Nous voulons parler de la belle et célèbre allégorie du pasteur et des brebis (X. 11 ss.). C'est une image, et nous sommes loin de vouloir faire servir dans tous ses détails une pareille forme du discours à la définition rigoureuse d'un dogme quelconque. Mais cette image excluant l'idée de la substitution matérielle et légale, celui qui l'a inventée ou choisie n'a pas pu vouloir exprimer une pareille idée. Le bon pasteur laisse sa vie (ὑπὲρ) pour les brebis, en les défendant contre le loup.

En restant dans l'image, nous y trouverons la *possibilité* et la vraisemblance qu'une ou plusieurs brebis soient ravies par le loup, mais jamais la *nécessité* de la perte de toutes les brebis, dans le cas que le pasteur, au lieu de se dévouer pour elles, voudrait songer à sa propre sûreté. Le pasteur mort dans la lutte avec le loup, les brebis ne sont pas pour cela hors de danger. Les brebis, d'ailleurs, n'appartiennent pas au loup; il n'a aucun droit sur elles; la mort du pasteur n'est donc pas un rachat qui mettrait les brebis à l'abri de l'exercice d'un pareil droit. Enfin, le pasteur luttant avec le loup, peut le vaincre et le terrasser sans mourir lui-même. Toutes les brebis peuvent donc être sauvées sans que le pasteur ait besoin de mourir. De quelque manière que l'on retourne l'image, elle est complétement impropre à rendre l'idée de la substitution selon la formule ecclésiastique. Et certes elle n'a pas été imaginée, ni par Jésus ni par Jean, pour représenter cette formule. Il n'y a pas là la moindre trace d'un rapport légal, d'une notion juridique. L'allégorie n'a en vue qu'une chose, d'exalter l'amour du pasteur pour ses brebis, amour qui le porte à exposer même sa vie pour elles, pour leur bien, pour leur salut.

Il nous reste à examiner dans quel sens et de quelle manière la mort de Christ opère le salut du monde; en d'autres termes, quels sont les biens qu'elle procure à celui-ci et qui lui manquaient auparavant. Nous trouverons plus d'une indication sur ce sujet; mais nous trouverons aussi plus d'un point qui donnera lieu à des questions que les textes laisseront sans réponse. Nous constaterons de nouveau qu'une théologie essentiellement mystique n'éprouve pas un besoin absolu de poursuivre la théorie jusque dans ses dernières conséquences.

La mort de Christ opère d'abord une purification à l'égard

du péché; elle l'ôte, elle l'efface : τὸ αἷμα I. X. καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, Ép. I. 7. 9[1]. L'expression est en quelque sorte figurée; elle forme avec l'idée qu'elle représente une espèce de comparaison ou de métaphore, puisqu'on attribue au sang, mais dans un sens moral, un effet qui, dans la nature physique, n'appartient qu'à l'eau, celui de laver, d'emporter une souillure. Cette purification doit être entendue à la fois de deux faits distincts; d'abord, celui sur qui elle s'opère ne péchera plus, et ensuite le péché déjà commis antérieurement est effacé. Ces deux faits sont inséparables, cp. Ép. III. 5 ss. Le terme de καθαρίζειν a donc un sens riche et emphatique et ne se rapporte pas seulement à des faits accomplis, comme le ferait présumer l'usage général du mot, mais encore à des faits éventuels ou possibles qu'il s'agit de prévenir.

On remarquera surtout le passage Ép. V. 6, qui joint ensemble le sang et l'eau, αἷμα καὶ ὕδωρ, c'est-à-dire, la mort de Christ et le baptême comme les deux coefficients ou les conditions de la nouvelle vie[2]. Il est clair que ces deux notions ou faits sont ici rapprochés l'un de l'autre à cause d'un lien intime qui les unit, ne fût-ce qu'une parenté figurée ou symbolique. Le sang est nécessaire pour que la purification ait le caractère spécifiquement chrétien et ne soit pas simplement une ablution baptismale. Le passage indiqué y joint en-

---

1. Observons en passant que dans ce dernier passage on trouve aussi le terme ailleurs si fréquent de la rémission des péchés (ἀφιέναι τ. α.), comp. II. 12. L'addition διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ n'est de beaucoup pas aussi explicite que les formules que nous allons analyser.

2. Pour ceux qui veulent bien, avec Clément d'Alexandrie et de nombreux théologiens spiritualistes de tous les siècles, reconnaître le caractère *pneumatique* de notre Évangile, le passage cité trouvera un intéressant parallèle dans ce qui est raconté ch. XIX. 34, où l'exégèse littérale se borne à voir un argument en faveur de la mort véritable de Jésus.

core l'esprit, πνεῦμα, comme troisième élément, en tant que les deux autres sont extérieurs et matériels, et demandent, pour produire leur effet, quelque chose de spirituel qui leur soit corrélatif, c'est-à-dire, la foi. Il sera question plus loin de ce dernier élément.

A côté de καθαρίζειν nous trouvons encore le mot αἴρειν, Ép. III. 5. Il est important d'en fixer le sens dans la terminologie théologique de ce système. Dans tous les passages où il se trouve, et ils sont bien nombreux[1], il signifie *ôter*, éloigner quelque chose de sa place; nulle part il ne signifie *porter*. Dans la plupart des passages que nous citons dans la note il serait même tout simplement absurde de vouloir employer cette dernière expression. Nous sommes donc autorisés à nous en tenir aussi à la première interprétation, la seule fondée dans les textes, dans les deux passages Év. I. 29; Ép. III. 5, où le terme de αἴρειν est mis en rapport avec le fait du péché. Nous le traduirons par ôter, effacer, et nous constaterons ainsi qu'il est moins emphatique que καθαρίζειν, en tant qu'il n'exprime que l'un des deux éléments de la notion de la purification, celui qui se rapporte aux péchés antérieurs. C'est précisément à cause de cette circonstance et pour rendre l'idée complète de tous points, que le dernier passage ajoute expressément ces mots καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι. Cela ne doit pas être pris pour une simple assertion historique, applicable à Jésus de Nazareth; c'est une thèse théologique concernant le Christ en qui est la vie du croyant. Celui-ci s'unissant par la foi avec le Sauveur crucifié, participera nécessairement désormais à son impeccabilité; ce qui revient évidemment à la formule de tout à l'heure que le sang de Christ purifie l'homme jusqu'au point de prévenir ses

1. Év. II. 16; V. 8 ss.; VIII. 59; X. 18. 24; XI. 39. s.; XV. 2; XVI. 22; XVII. 15; XIX. 15. 31. 38; XX. 1. 2. 13. 15.

rechutes. Il y a bien une nuance entre les deux passages; l'un parle *du* péché, l'autre *des* péchés. Le pluriel a en vue les faits concrets, tels que l'expérience les manifeste; le singulier les généralise et les considère comme formant un état habituel. Mais cette différence ne change absolument rien au sens du terme αἴρειν.

Il nous est donc impossible de trouver dans ce mot l'expression de l'idée de la substitution (*satisfactio vicaria*); mais cette dernière, populairement rendue par les termes de *porter,* de *se charger* et autres synonymes, ne se trouverait-elle pas peut-être dans la comparaison de Jésus avec un agneau? Quand notre auteur met dans la bouche de Jean-Baptiste la phrase Ἴδε ὁ ἀμνὸς, ce ne pouvait pas être là une figure ou une notion absolument inconnue, nous ne disons pas aux auditeurs du prophète, mais aux lecteurs de l'Évangile. Or, dans le culte symbolique de l'Ancien-Testament il n'y a que l'agneau pascal qui soit assez en évidence pour pouvoir être censé l'avoir suggérée[1], et l'on doit d'autant plus être porté à songer à lui que l'apôtre y revient très-expressément en un autre endroit (XIX. 36). Mais l'agneau pascal n'est pas une victime expiatoire[2]. Il faut reconnaître que cette figure est composée de deux éléments qui ont été mêlés ou confondus. Il y a d'abord un élément historique ou judaïque, en tant qu'il était naturel de comparer le médiateur de la nouvelle Alliance, crucifié à la fête de Pâques, avec

1. Paul aussi compare Christ à l'agneau pascal, 1 Cor. V. 7, et le but de sa comparaison est tout pratique; il s'agit pour lui d'une purification par voie d'imitation et non d'une substitution dans la souffrance des peines.

2. On cite souvent Ésaïe LIII. 7, comme source de cette figure, mais c'est à tort sans doute. Il n'y est pas question le moins du monde d'un agneau portant le fardeau de nos péchés, mais d'un serviteur de Dieu souffrant innocemment, et dont la patience et la résignation rappellent celle d'un agneau qui se tait devant le boucher ou le tondeur.

l'agneau qui était le symbole de l'ancienne économie dans cette même fête[1]. Il y a ensuite l'élément dogmatique ou chrétien du sacrifice de Christ. Par ce dernier élément le symbole hébreu reçut une valeur qui lui avait été étrangère dans l'origine.

Nous passons à une seconde formule qui doit être examinée ici. Christ est nommé ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν (Ép. II. 2; IV. 10). L'auteur ne nous donnant pas lui-même l'explication de ce mot, il importe de réunir tous les éléments qui peuvent nous la fournir. Ἱλασμὸς, substantif abstrait, peut se rendre par réconciliation, propitiation : il suppose la cessation d'un rapport hostile, par conséquent, l'obtention de la faveur divine. Tout cela est mis en rapport avec les péchés de l'homme, lesquels apparaissent ainsi comme la chose qui s'opposait à cette réconciliation, et qu'il fallait mettre de côté pour faire cesser la séparation. Mais la préposition περὶ est beaucoup trop vague pour nous apprendre de quelle manière cette réconciliation a pu s'effectuer. Cependant, nous reconnaîtrons qu'elle vient de Dieu qui la prépare, qui en aplanit le chemin (ἀπέστειλε); qu'elle est un acte de son amour (ἠγάπησεν); qu'elle ne pouvait être effectuée que par Christ, puisqu'il est dit de lui qu'il *est* un ἱλασμὸς; que sa conséquence naturelle pour nous est la vie (ἵνα ζήσωμεν); enfin que Christ la fait incessamment valoir auprès de Dieu, comme un avocat[2] auprès du juge, toutes les fois qu'un pécheur en réclame le bénéfice (II. 1). Par là nous voyons encore que la réconciliation doit être considérée comme un fait historique une fois accompli,

---

1. Cela est surtout vrai, si Jésus, mort la veille de la fête et avant le moment où les juifs mangeaient l'agneau (Év. XIII. 1; XVIII. 28), ne l'a plus mangé lui-même avec ses disciples.

2. Le mot français a un parfum très-peu théologique; le latin *advocatus*, *intercessor*, répondrait beaucoup mieux.

appartenant au passé, mais ayant une valeur pour tous les temps à venir, sous la réserve de certaines conditions.

Nous sommes ainsi de nouveau conduits vers le fait de la mort de Jésus comme le moyen pour le monde d'obtenir la vie. C'était tout à l'heure par la purification à l'égard du péché, c'est ici par la réconciliation du pécheur avec le juge qui, dans sa justice, devrait lui faire sentir sa colère. Il est évident que ces deux idées se touchent de bien près. Serait-ce trop hasardé que de se représenter ce bienfait comme arrivant à l'homme par la foi en celui qui est le révélateur de l'amour divin, et qui souffrit la mort pour remporter par elle la victoire sur le monde (XVI. 33)? Il est inutile de rappeler que nous entendons parler ici d'une foi dans le sens de Jean, telle que nous l'avons définie plus haut. Certains théologiens trouveront peut-être cette explication trop simple et trop pauvre : cependant, nous avouerons franchement n'avoir pu découvrir ici, pas plus qu'ailleurs chez notre apôtre, une trace quelconque d'une *satisfaction vicaire,* dans le sens scolastique du mot, comme s'il parlait d'une personne substituée juridiquement pour porter les peines encourues par une autre, devenue la victime innocente de la colère de Dieu, ou soldant même le compte du diable. L'exégèse seule, se restreignant scrupuleusement à sa sphère légitime, ne découvrira rien de pareil dans les livres de Jean. Il est possible que la spéculation théologique soit naturellement conduite à des explications de ce genre; mais les raisons décisives dont elle s'appuiera, elle devra les chercher ailleurs que dans les textes que nous venons d'analyser.

Voici encore un fait qui semble devoir confirmer l'interprétation que nous venons de recommander comme la plus naturelle et la plus fondée dans les textes et dans l'ensemble du système. Il est dit, VI. 51 ss., que la vie se trouve là où la purification et la réconciliation sont opérées; la vie est donc quelque chose qui arrive à nous par la mort de Christ. Mais

dans le passage que nous venons de citer, cette mort et sa valeur ne sont point indiquées par les mots σὰρξ et αἷμα, qui ne sauraient y être pris au sens physique, puisque les personnes présentes au moment où Jésus parle sont invitées à s'en nourrir; ce sont ces autres paroles, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ, etc., qui expriment ce rapport. Il en résulte que la vie qui est renfermée dans le Verbe, qui par lui seulement est révélée au monde, ne devient l'apanage de l'homme qu'autant qu'il reçoit le Verbe et s'unit avec lui. Cette union s'opérera plus facilement, plus parfaitement, quand le Verbe aura cessé de vivre comme individu, quand il se sera spiritualisé, ou, comme il dit lui-même, quand il se sera, pour ainsi dire, changé en un élément nutritif pour plusieurs. On voit qu'ici encore tout se passe dans la région spirituelle, tout revient à un rapport mystique; le point de vue juridique du scolasticisme est, on ne peut plus, éloigné de celui de l'apôtre. On se rappellera qu'ailleurs la mort de Christ est représentée comme la condition préalable de l'effusion du Saint-Esprit (VII. 39; XVI. 7; XVII. 19), par conséquent, de l'effet durable de la lumière, de l'amour et de la vie, qu'il était venu apporter au monde. L'expérience historique de tous les apôtres avait pu constater, que la propagation de l'Évangile se fit avec plus de succès et dans une sphère plus étendue depuis la mort de leur maître; eh bien, ce fait est considéré ici au point de vue d'un principe théologique. De même que dans la nature (XII. 24) la mort est la condition de la vie, de même que les disciples n'arrivèrent à la véritable force spirituelle qu'après la mort de Jésus, de même le principe divin de la vie, que le Verbe vint communiquer au monde, n'agit avec son entière et parfaite énergie que depuis qu'il a laissé tomber le vêtement ou l'enveloppe corporelle sous laquelle il s'était d'abord présenté. La vérité, tant religieuse qu'exégétique, de ces idées ne saurait être contestée; leur valeur théologique serait-elle si minime qu'on devrait avoir besoin de leur en

substituer d'autres? Le scolasticisme des dogmaticiens l'a pensé; nous nous permettons d'être d'un autre avis.

Nour remarquerons, en terminant, que la résurrection de Jésus, racontée tout au long dans notre Évangile, n'y est point l'objet d'une étude ou d'une argumentation théologique, comme cela a lieu si fréquemment dans les écrits de Paul. Ce fait s'explique facilement par la circonstance que, d'après Jean, la mort de Christ déjà n'est point un abaissement (*inanitio*), mais un ὑψοῦσθαι, δοξάζεσθαι (*exaltatio*); les deux faits, loin de former un contraste, sont donc, au point de vue de la théologie, égaux et homogènes, nous pourrions dire identiques. Plus Jean met en avant la notion spéculative du Verbe, moins il a besoin d'insister sur la résurrection comme sur un fait extraordinaire. C'était, sans doute, un témoignage pour les hommes, une μαρτυρία de plus; mais d'après le prologue, c'était une nécessité; elle était posée *a priori*, et la théologie par là même avait déjà tout dit sur son compte.

CHAPITRE XI.

Du jugement.

Il nous reste une dernière question à examiner dans cette partie historique du système, le rapport du résultat au but, ou, en d'autres termes, l'effet de l'incarnation du Verbe. Cet effet est désigné en général par le terme de κρίσις. Ce terme, un peu ambigu, représente deux notions analogues, mais non identiques, l'une plus populaire, l'autre plus particulièrement johannique; celle-ci est en même temps la plus ancienne, d'après l'étymologie du mot.

Cette dernière notion est celle d'une *séparation* et se rapporte à ce que nous avons dit précédemment d'une différence existant entre les deux catégories des hommes. A l'apparition du Verbe, la séparation s'accomplit entre ces deux catégories, en tant que les uns, attirés vers le Verbe, se tournent vers lui, s'unissent à lui, tandis que les autres persistent dans l'opposition, repoussent la lumière, l'amour et la vie, et n'y ont ainsi aucune part.

L'autre notion est celle d'un *jugement*. On sait que ce terme, dans le langage biblique, justifié par la conscience chrétienne au sujet du péché, implique l'idée de la sévérité et de la condamnation.

La circonstance que ces deux notions plus ou moins différentes existent simultanément dans un seul mot, expliquera certaines contradictions apparentes dans l'usage qui en est fait. D'un côté, il est dit (III. 17; XII. 47) que le Fils de Dieu n'est pas venu pour κρίνειν (juger), mais pour sauver; le croyant οὐ κρίνεται, n'est pas jugé du tout, l'incrédule l'est déjà, ἤδη κέκριται (III. 18; V. 24); le Père οὐδένα κρίνει, ne juge personne (V. 22), tout aussi peu que le Fils (VIII. 15). De l'autre côté on lit : la κρίσις (séparation) se fait en ce que, à l'apparition du Verbe (III. 19 ss.), une partie des hommes se donnent à lui, tandis que les autres restent éloignés de lui; la κρίσις est donnée (V. 22—27) au Fils, en tant que son apparition en devient l'occasion ou le signal (cf. XII. 31. 48; XVI. 8. 11). Elle est même son but (IX. 39). Par la même raison, la κρίσις est déclarée juste et fondée, δικαία (V. 30), ἀληθής (VIII. 16); elle se fait au nom du Père (καθὼς ἀκούω) et lui est en conséquence attribuée directement (VIII. 50). On voit aisément que ces deux séries de formules ne s'excluent pas, mais que la dernière seule rentre parfaitement dans le point de vue du système, tandis que la première emprunte aux idées populaires une image bien connue.

Comme toute notre exposition ultérieure, ou, ce qui revient au même, la seconde partie du système johannique ne s'occupera plus que de l'une des deux catégories des hommes ainsi séparés, savoir les croyants, nous réunissons dans ce chapitre tout ce qui se rapporte à l'autre. Nous ne le faisons d'ailleurs que pour compléter ce qui a déjà été dit, car ces quelques données accessoires n'ont qu'une importance très-inférieure dans l'ensemble de la théologie de notre apôtre.

Disons d'abord un mot des différents noms par lesquels sont désignés les hommes qui, lors de la séparation, persistent dans leur opposition contre Dieu et son Verbe. Il y en a plusieurs et de très-caractéristiques. Ils s'appellent d'abord ἀπειθοῦντες (III. 36), ce qui étant l'opposé de πιστεύοντες, trouvera son explication naturelle par la définition que nous aurons à donner de la foi. Ils sont nommés en second lieu ἀρνούμενοι, comme reniant le Père et le Fils, c'est-à-dire comme rejetant le Fils en sa qualité de Christ, et le Père par le fait même de cette opposition au Fils (Ép. II. 22 ss.). Un troisième nom, ἀντίχριστοι, aura absolument la même signification (*l. c.*; cp. 2 Ép. 7). Il est dérivé du dogme judaïque concernant l'antéchrist personnel, et Jean, en rejetant ce dogme (v. 18) dans sa forme vulgaire, le spiritualise à sa manière. Mais le véritable antéchrist, c'est le diable (Ép. IV. 3), qui communique son esprit au monde et pousse celui-ci à l'opposition contre le Verbe. Ailleurs ils sont nommés ἁμαρτάνοντες, ceux qui continuent à pécher, le péché consistant précisément dans l'incrédulité (XVI. 9; cp. Ép. III. 6. 8), ou bien encore μένοντες ἐν τῇ σκοτίᾳ, ceux qui restent dans les ténèbres (XII. 46; cp. Ép. II. 9. 10). Enfin, ils sont qualifiés de ψεῦσται, ennemis de la vérité[1], c'est-à-dire de la lumière (Ép. II. 22) et de l'amour (Ép. II. 4; IV. 20). Cette négation

---

1. Voir le chap. XII ci-dessous.

de la vérité est poussée jusqu'au point d'imputer le mensonge à Dieu même (Ép. V. 10). On observera facilement dans la série de ces qualifications une certaine gradation, depuis l'inertie de la mauvaise volonté jusqu'aux horreurs du blasphème, depuis le simple rejet de ce qui était offert jusqu'à l'hostilité agressive et pervertie, et l'on ne se trompera pas en admettant que l'auteur veut insinuer que du premier degré au dernier il y a une pente sur laquelle on ne s'arrête guère.

En persistant dans l'opposition contre la lumière et l'amour, on persiste nécessairement aussi à s'éloigner de la vie, c'est-à-dire à rester dans la mort, μένειν ἐν τῷ θανάτῳ (Ép. III. 14). Ce dernier état est en même temps la punition du premier, comme en général, dans le gouvernement providentiel du monde, la peine doit toujours être le fruit naturel du péché. Le monde ne pouvant obtenir la vie que du Verbe, celle-ci échappera nécessairement à ceux qui répudient le Verbe lui-même. Il est impossible (οὐ δύνανται, VII. 34; VIII. 21)[1] d'avoir la vie sans la foi. Ailleurs, l'apôtre parle de ce même résultat dans des termes populaires et étrangers à sa théologie particulière, par exemple, quand il dit (Év. III. 36) que la colère de Dieu pèse sur les incrédules (le mot ὀργή ne se trouve que cette seule fois dans ses écrits); ou bien l'arrêt de condamnation est prononcé contre lui (ἤδη κέκριται, III. 18). La peine, du reste (θάνατος), tout aussi bien que le péché lui-même, n'est qu'une négation. Nous la connaîtrons donc mieux quand nous arriverons à développer la notion qui lui est opposée, celle de la vie.

L'effet de l'incarnation du Verbe n'est donc pas seulement une séparation des éléments du monde au point de vue moral, par laquelle ces derniers, au lieu d'être mêlés comme par le

1. On remarquera facilement que cette phrase a une tout autre signification, XIII. 33, où elle s'adresse aux disciples mêmes.

passé, seraient désormais placés l'un à côté de l'autre. C'est plus que cela, c'est une victoire. Le combat qui la précédait était une lutte personnelle entre le Verbe et le prince des ténèbres, comme il résulte déjà de ce qui est dit des juifs (VIII. 40 ss.) et de Judas, le traître (XIII. 2. 27). Mais le diable n'a pas de pouvoir sur le Fils de Dieu (XIV. 30). Il est vrai qu'extérieurement Jésus succombe, mais c'est là précisément qu'il est vainqueur (XVI. 33, νενίκηκα). Car c'est par et depuis cette catastrophe que la lumière, l'amour et la vie se déploient et commencent à agir d'une manière plus éclatante, pénétrant le monde et exerçant sur lui leur puissance attractive (XII. 32), et partout où cette action a commencé, où le nouveau germe a pris racine, le diable est vaincu et doit se retirer (Ép. II. 13 s.). C'est alors (νῦν *temporis*, XII. 31 ; cp. XVI. 11) qu'il est jugé, jeté hors de la sphère de ceux qui appartiennent à Christ, et l'esprit qui les régit à l'avenir, prouve par le fait même de sa présence que le jugement est accompli.

Avant de passer à la seconde partie du système nous devons nous arrêter un moment encore à un point spécial que nous avons déjà dû toucher plus haut, sans pouvoir trouver de réponse satisfaisante à la question qu'il provoquait. Nous avons vu que les hommes se divisent en deux catégories à l'égard du Verbe et de sa révélation, et nous avons vainement cherché jusqu'ici la dernière cause de cette division. Dans un chapitre précédent nous avons préalablement constaté que le système n'arrive qu'à poser le fait sans l'expliquer. Actuellement qu'il est question de nouveau de la chose et même d'une manière toute spéciale, nous ne pouvons passer outre sans l'examiner à fond sous ce rapport. Malheureusement, l'espoir de voir jaillir quelque nouvelle lumière, de voir paraître à la fin quelque nouveau facteur qui aurait pu être

caché jusque-là, cet espoir ne se justifie pas. Le système se borne toujours et exclusivement d'une part à proclamer la satisfaction obtenue par les croyants pour tous leurs besoins et leurs désirs légitimes ; de l'autre, à affirmer purement et simplement, que tous ceux qui ne veulent point s'assimiler à la lumière et à la vie en restent définitivement éloignés. A côté de cette contemplation des faits il n'y a pas de place pour un raisonnement dialectique, pour une théorie bien étudiée et bien démontrée concernant le rapport des deux sphères entre elles et avec une cause première de leur séparation.

Nous allons successivement examiner tous les textes qui se rapportent à cette matière, et nous y verrons la preuve de ce qu'ils pourraient servir à étayer les théories très-contradictoires, formulées dans les diverses écoles ; ce qui revient à dire que la théologie de l'apôtre a laissé la question indécise.

Il y a d'abord un certain nombre de passages dans lesquels la vie et ce qui doit la précéder est apportée et offerte à tous les mortels sans distinction, où elle est représentée comme accessible à tous, à la portée de tous (Év. I. 7. 9 ; cp. V. 23). Nous n'excepterons pas même le passage XII. 32, avec son πάντας ἑλκύσω ; car si le succès de cette attraction est nécessairement incomplet, cela n'exclut pas l'universalité du but selon la théorie[1]. On peut encore rappeler ici que, lorsque Jean donne la définition de la κρίσις (III. 19 ss.), il ne dit absolument rien qui soit de nature à restreindre la liberté de l'homme ; ailleurs (VII. 37), quand quiconque a soif est invité à venir se désaltérer, cette figure est évidemment basée sur l'existence présumée d'une disposition subjective ; enfin,

1. Cette universalité par contre n'est pas exprimée dans XI. 52, ni dans X. 16. Dans ces deux passages, les deux catégories des hommes sont déjà séparées. De même la phrase ἐξουσία πάσης σαρκὸς (XVII. 2 ; XIII. 3 ; III. 35) est subordonnée à l'idée de la κρίσις.

dans un autre passage (V. 40) il est dit aux juifs que s'ils n'arrivent pas à la connaissance de Dieu et des révélations, et par conséquent à la foi, c'est uniquement parce qu'ils ne veulent pas. Toutes ces citations semblent laisser une large part à la liberté, à l'action de l'homme et lui garantir pour le moins une coopération très-importante et très-efficace dans l'œuvre de son salut.

Mais, à côté de ces passages, il y en a dans nos textes une série d'autres qui non-seulement parlent d'une influence directe exercée par Dieu sur la détermination de l'homme, mais qui, au point de vue logique, doivent nécessairement aboutir à un prédestinatianisme complet et rigoureux.

Nous n'insisterons pas sur ces phrases bien connues où il est dit, par exemple, *celui qui est de Dieu m'écoute* (VIII. 47), ou bien, *celui qui est de la vérité* (XVIII. 37), ou encore, *vous n'êtes pas de mes brebis* (X. 26). Ces phrases annoncent bien chez l'individu une tendance antécédente qui nous fait entrevoir une influence supérieure; cependant on pourrait, à la rigueur, se borner à n'y voir que la séparation des deux catégories de mortels, de sorte qu'elles exprimeraient seulement l'existence d'une certaine disposition et non la cause de celle-ci.

Mais une pareille explication s'adapte déjà beaucoup moins bien au terme ἐξελεξάμην, qui est mis dans la bouche de Jésus, XIII. 18; XV. 16. 19. L'exégèse vulgaire ne trouve pas de difficultés ici, parce qu'elle entend ce mot du choix des douze disciples; mais l'esprit de l'Évangile tout entier s'oppose à une restriction aussi appauvrissante et nous conduit à l'appliquer à l'universalité des croyants. C'est surtout le dernier des versets cités qui doit couper court à toute hésitation à cet égard. Cela admis, la position de ceux qui se séparent du monde semblerait pourtant être l'effet d'un choix. Seulement on pourrait encore dire qu'un *choix* n'est pas

nécessairement une *élection* dans le sens augustinien, mais plutôt peut être l'acte par lequel le Sauveur recherche ses brebis dispersées (XI. 52).

Cependant, nous ne pouvons plus être fort éloignés de ce sens augustinien quand nous arrivons maintenant à lire cette phrase : Personne ne *peut* venir à moi, si le Père ne l'attire (ἑλκύσῃ, VI. 44), ou si cela ne lui est donné par le Père (v. 65). Jésus parle encore de cette même attraction comme devant être exercée par lui-même, surtout après son exaltation (XII. 32), et plusieurs fois il répète la formule : *ceux que tu m'as donnés* (VI. 37; XVII. 2. 6). Tout cela paraît bien devoir nous conduire à admettre que, d'après la théologie de notre auteur, la détermination de la tendance de chaque individu dépend d'une action directe et indispensable de Dieu. Cependant, ici encore nous trouverons la conséquence logique mitigée et circonscrite dans certaines limites. Les individus ainsi attirés sont nommés, VI. 45, θεοδίδακτοι, ἀκούσαντες καὶ μαθόντες, termes qui, tout en laissant subsister l'influence divine, repoussent l'idée d'une négation absolue de la liberté (cp. V. 24); car on ne saurait méconnaître que la vie est encore ici subordonnée à l'audition et à la foi. Il en sera de même du passage VI. 37, dans lequel une première phrase (πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει) met l'influence divine en avant et la fait apparaître comme déterminant la direction de l'homme d'une manière tout à fait indépendante de sa volonte; mais cette phrase est suivie immédiatement de celle-ci : καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, laquelle ne présentera plus de sens plausible dès qu'on lui donnera pour base l'idée de l'élection absolue. La réunion des deux thèses, dans un même verset, s'expliquera toujours encore le plus facilement par la supposition de l'action simultanée de l'amour prévenant de Dieu et de la liberté de l'homme.

Mais voici que nous lisons (V. 21) : *le Fils vivifie qui il veut*, οὓς θέλει. L'expression est tranchée et péremptoire ; le contexte ne fournit rien qui nous autorise à en restreindre la portée, et le sens en est d'autant plus absolu que cette proposition se trouve ici dans une antithèse manifeste avec la résurrection universelle de tous les morts sans distinction, attribuée au Père. Le dogme spécial de la prédestination individuelle semble devoir ressortir clairement d'un pareil texte ou plutôt l'avoir dicté. Il faut y ajouter cette circonstance digne de remarque que, dans plusieurs endroits, l'incrédulité est représentée comme quelque chose de nécessaire (δεῖ), comme inévitable et pour ainsi dire forcée (οὐκ ἠδύναντο). Cette assertion est même confirmée, au moyen de l'exégèse, par certains passages prophétiques de l'Écriture, d'après lesquels cette incrédulité est connue d'avance de Dieu (XII. 39; VIII. 43; XIII. 18; XV. 25; XVII. 12). On voit que les textes que nous avons en vue sont assez nombreux et l'on aurait assurément bien tort de réduire la portée des citations de l'apôtre à quelques analogies morales, qu'il aurait voulu constater, entre les dispositions de ses contemporains et celles que les anciens prophètes ont pu signaler dans leur entourage. Il veut très-certainement parler d'une prédiction positive et spéciale ; mais dans ce cas que devient la liberté de l'homme ? Elle est nécessairement niée, anéantie, au moins logiquement et quant à la forme.

Que conclurons-nous de tout cela ? Pour dire franchement notre opinion, nous n'avons jamais pu reconnaître que les textes de Jean, tels que nous venons de les mettre sous les yeux de nos lecteurs avec une entière impartialité, soient de nature à décider le grand problème théologique et philosophique. Ils sont trop indécis eux-mêmes, trop peu conséquents, trop flottants entre les deux points de vue extrêmes et n'indiquent point de formule qui les concilie. On ne peut

donc point s'en servir pour étayer une solution définitive de cette question, qui si souvent déjà et au détriment de l'Église, a provoqué des théories témérairement absolues dans l'un ou l'autre sens. Il nous semble toujours que Jean, comme les autres apôtres, a également reconnu les deux axiomes de la nécessité de la liberté pour fonder la morale, et de la nécessité de l'influence divine pour satisfaire la conscience religieuse et le mysticisme de la foi; mais qu'il les a mis comme eux l'un à côté de l'autre, sans savoir les concilier. Il n'était pas assez dialecticien; sa théologie n'était pas assez au service de la logique pour qu'il eût dû être amené à donner à l'un des deux principes l'empire sur l'autre par une déduction conséquente et rigoureuse, comme l'ont fait Augustin et Pélage; il n'y est pas même arrivé accidentellement, au risque de se heurter contre ses propres assertions développées ailleurs, comme nous l'avons vu chez Paul. Jean paraît à peine avoir senti l'antinomie devant laquelle la théologie de l'Église s'est toujours arrêtée avec étonnement et dont elle ne s'est jamais débarrassée que par quelque coup de désespoir.

Enfin nous observerons subsidiairement qu'en touchant à cette question, ni Jean ni les autres apôtres n'ont égard à ce qui a précédé la révélation évangélique; qu'aucun d'eux n'effleure la difficulté, si chaudement débattue dans les écoles, concernant le sort de ceux qui n'ont point pu avoir connaissance de l'Évangile; qu'ils se bornent toujours à parler de leurs contemporains. C'est une preuve de plus que la théorie et les questions peu actuelles les intéressaient médiocrement et que l'on aurait fort bien fait de ne point laisser franchir à ces questions-là le seuil des écoles, pour jeter l'incertitude et le désordre dans les esprits de la multitude.

CHAPITRE XII.

Le mysticisme johannique. Introduction.

Jusqu'ici nous nous sommes occupés de la base métaphysique et des prémisses historiques du mysticisme de Jean. Nous allons maintenant aborder la partie la plus essentielle et la plus caractéristique du système, en considérant ce mysticisme en lui-même.

Nous avons vu ce qui manquait au monde avant l'incarnation du Verbe; ce que le Verbe vint lui apporter pour satisfaire ces besoins, et comment le monde en général accepta cette révélation. Il ne nous reste plus à examiner qu'une seule face de ce grand fait évangélique. Il s'agit de montrer de quelle manière l'individu saisit et s'approprie ce que le Verbe vient lui offrir; quels sont les changements pour ainsi dire organiques qui se manifestent à cette occasion dans l'âme de l'homme, et quel est le but et le résultat auxquels il arrive définitivement. Nous avons déjà fait pressentir dans l'introduction que cette partie du système sera on ne peut plus simple. On le comprendra de reste, en voyant que partout où l'apôtre résume sa théologie dans une courte formule fondamentale, il se contente pour cette dernière partie de ce peu de mots: ἵνα πιστεύοντες ζῶσι.

Cette formule nous apprend de suite que tout ce que nous aurons à dire ici doit se ranger sous les deux notions capitales et génératrices de πίστις et de ζωή. Mais nous y voyons encore que la première de ces deux notions doit avoir un sens extrêmement riche et fécond, parce qu'elle correspond aux deux premières catégories de la trilogie de notre auteur, à la lumière et à l'amour, auxquelles la ζωὴ s'ajoute naturellement

comme troisième terme. S'il pouvait y avoir quelque doute à l'égard de cette assertion, qui semble d'abord déranger l'économie du système, elle se trouverait appuyée encore par un fait irrécusable que nous nous hâtons de signaler ici. C'est que la théologie de Jean connaît et emploie un terme qui comprend précisément les deux catégories de la lumière et de l'amour et qui, combiné avec celui de ζωή, pourrait servir à changer la trilogie en une division binaire. C'est le terme d'ἀλήθεια. Ce mot en dit beaucoup plus que notre expression française *de la vérité*, et nous lui donnerions une couleur beaucoup trop moderne, en le scindant par l'analyse en vérité théorique et vérité pratique.[1]

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler la présence de ce double élément dans le terme, et nous pouvons nous borner pour le moment à recueillir encore quelques observations de détail qui s'y rapportent[2]. D'après plusieurs passages (VIII. 31 s.; XVII. 17), ἀλήθεια est l'enseignement de Christ, λόγος θεοῦ, Χριστοῦ, qui doit révéler aux hommes et l'essence et la volonté de Dieu, en d'autres termes, apporter au monde la lumière et l'amour. L'élément théorique, c'est-à-dire la connaissance adéquate de Dieu dans les deux sphères, est exprimé dans Év. I. 14. 17; VIII. 32. L'élément pratique, c'est-à-dire l'activité conforme à cette connaissance, est énoncé dans la phrase ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, III. 21; Ép. I. 6 (περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ, 2 Ép. 4; 3 Ép. 3. 4).

---

1. Pour faire disparaître toute méprise au sujet de l'appréciation des termes, on a proposé de conserver simplement le mot grec et de lui donner droit de bourgeoisie dans le style théologique français, qui a sans doute grandement besoin de se former encore. Cependant, comme il s'agit ici d'une idée qui probablement n'est pas destinée à devenir très-populaire, je n'ai pas cru devoir m'approprier cette innovation.

2. Voir ce qui a été dit plus haut sur le diable caractérisé comme ψεύστης, ou comme négation de la vérité, et page 388 sur le passage XIV. 6.

Ailleurs (XVII. 17—19), Jésus prie Dieu de sanctifier ses disciples dans sa vérité, c'est-à-dire de les consacrer pour la carrière spéciale dans laquelle ils vont entrer en leur qualité de disciples. Cette consécration s'effectue de la part de Dieu par la parole, de la part de Christ par la mission de l'Esprit, qui doit avoir lieu à la suite et sous la condition de sa propre mort. Or, comme le but de cette consécration est tout pratique, ce qui résulte déjà de l'emploi du terme ἁγιάζω, à la place d'un simple διδάσκω, il s'ensuit encore que la vérité (ἀλήθεια), qui est à la fois le moyen et le but de la consécration, ne peut pas consister uniquement dans l'illumination théorique.

Εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας (XVIII. 37; Ép. III. 19) est la même chose que εἶναι ἐκ θεοῦ (VIII. 47), la bonne disposition pour la réception du Verbe, ou bien encore celle qui résulte de l'union avec lui. L'Esprit lui-même, que nous verrons bientôt agir dans les deux directions, de l'illumination et de la sanctification, s'appelle tout simplement πνεῦμα τῆς ἀληθείας, bien que le côté théorique paraisse prédominer dans cette formule (XIV. 17; XV. 26; XVI. 13; Ép. IV. 6).

Nous avons quelque peine à nous habituer à ce point de vue, notre façon de penser et de parler étant trop accoutumée à séparer la théorie de la pratique. Mais il est d'autant plus nécessaire de reconnaître qu'il en est tout autrement dans la théologie apostolique et surtout dans le système qui nous occupe en ce moment. On s'en convaincra facilement en comparant par exemple les deux passages VII. 7 et VIII. 32. Dans le premier, la connaissance de la vérité est dérivée de la pratique, dans le second, la pratique est dérivée de la connaissance. Nous nous garderons bien de trouver ici une contradiction; c'est au contraire la preuve la plus directe de ce que les deux éléments se présentaient à l'esprit du théologien comme inséparables.

D'après ce que nous venons de dire, cette dernière partie de la théologie johannique se divisera en deux sections, dont la seconde traitera du but final de la religion évangélique, la *vie*, la première au contraire de ce qui fait le fondement de cette vie, la *vérité*, c'est-à-dire la foi et l'amour. Cependant l'amour est regardé ici comme essentiellement inhérent à la foi, de sorte que dans la formule générale qui résume la théologie tout entière (XX. 31), il n'en est pas fait mention explicitement.

CHAPITRE XIII.

De la foi.

Nous commençons par la définition de la πίστις. On est étonné de ce que ce mot, si fréquent chez Paul, ne se rencontre pas une seule fois dans notre Évangile[1], quoique l'idée s'y reproduise à chaque page et sous différentes formes. C'est bien le cas de rappeler que les mots ne devraient pas jouer un rôle trop important dans les discussions théologiques. Les dérivés, surtout le verbe πιστεύειν, se présentent plus souvent.

Chez Jean, comme chez les autres écrivains de son siècle, nous trouvons les différentes notions primitives et non-théologiques qui se rattachent à cette racine. Il y a la notion de la

1. On le trouve une fois dans l'Épître V. 4.

fidélité à une parole donnée (πιστὸς, Ép. I. 9); il y a celle de la confiance (Év. II. 24; cp. XIV. 1); il y a enfin celle d'une simple conviction de fait, de l'adhésion de l'esprit à une assertion venant de la bouche d'une autre personne (V. 24. 38. 46 s.; XI. 26. 42; Ép. IV. 16; V. 1, etc.).

Nous n'avons pas besoin de nous y arrêter. La notion essentielle du mot πίστις, celle qui seule peut ici nous préoccuper, est tout autre; elle est spécifiquement chrétienne en tant qu'elle se rapporte à la personne de Christ comme à son objet propre et exclusif. C'est dans ce sens que nous rencontrons si fréquemment la formule πιστεύειν εἰς (par ex., τὸν υἱόν, etc.), ou εἰς τὸ ὄνομα (I. 12; II. 23; III. 18; Ép. V. 13; τῷ ὀνόματι, Ép. III. 23), souvent aussi le verbe seul sans addition de régime, en tant que la théologie chrétienne ne connaît qu'une seule foi dont elle ait à parler (I. 7; III. 18; IV. 48. 53, etc.).

Cependant même dans cette signification toute spéciale la valeur du terme est encore différemment nuancée, selon le degré de développement subjectif auquel la conscience chrétienne est arrivée dans chaque individu. Il peut être question de croire en Jésus en sa qualité de Messie faisant des miracles (II. 11. 23; IV. 41. 42); c'est alors une espèce de foi qui ne contient aucun élément mystique. Il peut s'y joindre une certaine conviction plus précise relativement à la nature de Christ, par exemple, à son caractère de Verbe incarné (Ép. V. 4), sans que cette conviction sorte de la sphère de la théorie dogmatique[1]. Enfin, cette même expression de πίστις peut renfermer l'idée de la vie intérieure du véritable chrétien, depuis sa source jusqu'à son accomplissement; ce sera le cas partout où Jésus parle de la foi de ses vrais disciples, et où il

1. Dans le passage XX. 27. 29, on peut être dans le doute sur l'explication précise de l'objet de la πίστις. Le verset 27 peut se rapporter simplement au fait de la résurrection. Mais le verset 29 va certainement au delà.

décrit la nature et les avantages de cet état. C'est à cette dernière acception du mot que nos aurons à nous arrêter de préférence.

Comme nous ne trouvons nulle part la définition logique du terme de *πίστις* dans le sens particulier qui doit nous occuper ici, nous essaierons d'y arriver par l'analyse exégétique. Nous y reconnaissons de suite trois éléments constitutifs.

Premièrement l'idée de foi implique celle d'une connaissance (*Erkennen*), d'une conviction, de l'affirmation d'un fait, ou si l'on veut, l'idée d'un acte de la pensée ayant pour objet le Verbe incarné, c'est-à-dire, le double fait que le Verbe divin s'est réellement manifesté en chair, et que Jésus de Nazareth est le Verbe[1]. C'est à ce premier élément que se rapportent plusieurs expressions appartenant à la terminologie particulière de notre Évangile : Εἰδέναι, *connaître, savoir,* ce qui est mis en parallèle (VIII. 19; XV. 21) avec la connaissance du Père, de sorte qu'il est évident qu'il ne s'agit pas d'une simple connaissance historique, de quelque acte de la mémoire relatif à un fait extérieur, mais bien de ce savoir purement religieux et théologique dont nous venons de parlèr (cp. IV. 42, etc.). Le même parallélisme s'établit à l'égard du mot γιγνώσκειν (XIV. 7; XVI. 3; XVII. 3. 8), qui se rencontre très-fréquemment, et qui a toujours ce sens riche et emphatique que l'idée d'une connaissance purement historique ou d'expérience sensuelle ne saurait épuiser (Ép. II. 3 ss. 13; III. 1. 6). C'est pour cela que la connaissance est décrite (X. 14) comme adéquate à son objet, en embrassant l'essence intime. Ailleurs, elle se lie même aux idées mystiques que nous rencontrerons tout à l'heure, l'unité subjective du croyant et de la personne

1. On a pu dire, avec une certaine apparence de raison, que la première de ces deux thèses fait le sujet prédominant de l'Épître, la seconde celui de l'Évangile.

divine étant représentée comme la base ou la source de la connaissance (Ép. IV. 6; V. 20). Ce second terme est remplaçé quelquefois par un synonyme figuré, ὁρᾶν, *voir*, XIV. 7. 9; 1.re Ép. III. 6; 3.e Ép. 11. Enfin, la conviction se manifeste au dehors par la *profession*, ὁμολογεῖν, Ép. II. 23, qui est l'opposé du reniement ou de la négation, ἀρνεῖσθαι. L'objet de l'une comme de l'autre déclaration est précisément la thèse déjà formulée ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, IV. 15, à quoi l'on ajoutera le complément indispensable exprimé, v. 2 (2.e Ép. 7), ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς. La phrase abrégée, *confesser Jésus*, v. 3, doit être expliquée dans ce sens complet. Si l'on veut se convaincre de la justesse des observations que nous venons de faire au sujet de la valeur et de l'étendue de cette première notion constitutive de l'idée de la foi, on n'a qu'à lire Ép. II. 20. 21. 27, où l'auteur en tire des conséquences théologiques qui ne sauraient être dérivées d'une simple connaissance historique, ou d'une confession purement théorique.

En second lieu, l'idée de la foi implique celle d'une obéissance, d'une soumission, ou si l'on veut, l'idée d'un acte de la volonté dirigée vers le même objet. Ici nous rencontrons d'abord le terme de ἀκούειν, qui se traduira, non par *entendre*, mais bien par *écouter*, et qui forme ainsi la transition naturelle de la précédente catégorie à celle-ci. L'objet de cet acte, qui est aussi représenté par le mot μαθεῖν, *apprendre* (VI. 45), est la parole de Christ (V. 24 s.; X. 3. 27), ou ce qui revient au même, celle de Dieu (VI. 45; VIII. 47). On voit par là qu'ici encore, comme tout à l'heure, nous pouvons constater le parallélisme perpétuel du Verbe incarné et de Dieu, en d'autres termes, la portée théologique et spéculative de toutes les expressions que nous analysons. Plus loin, nous avons le terme de ἀκολουθεῖν, *suivre*, rapporté toujours à la personne même de Jésus (VIII. 12; X. 4. 27; XII. 26), et emprunté dans l'origine

à la nature des rapports extérieurs du maître et des disciples qui le suivaient dans ses courses, et appliqué ailleurs à l'image du berger et de son troupeau. Il va sans dire, que le sens du mot est à prendre ici au figuré. La même image se répète dans le mot ἔρχεσθαι, *venir*, par exemple, vers la lumière, III. 20 s., vers le Christ, V. 40; VI. 35 (où il est expliqué par le parallélisme dans lequel il se trouve avec πιστεύειν); 37. 44. 45 (où l'action de venir est représentée comme la suite immédiate de celle d'écouter), VII. 37, etc. Ici encore nous rencontrons la locution *venir vers le Père* (XIV. 6) comme absolument synonyme de la précédente.

Enfin, l'idée de la foi implique quelque chose qui n'est point du domaine, ni de la pensée, ni de la volonté, mais qui appartient essentiellement à la sphère du sentiment, à ce qu'on appelle quelquefois l'âme, dans un sens plus restreint (*das Gemüth*). C'est seulement lorsque nous aurons reconnu ce troisième élément, que la véritable essence de la foi chrétienne, telle que Jean l'a sentie et conçue, nous sera révélée. Ce dernier élément est représenté d'abord dans la terminologie de notre Évangile par l'expression de λαμβάνειν (καταλαμβάνειν I. 5, παραλαμβάνειν I. 11). Nous aurions pu la comprendre dans l'énumération de la première ou de la seconde rubrique, car il y a des passages où elle ne dépasse pas la sphère de ce qui était appelé tout à l'heure l'apprentissage évangélique (par ex. V. 43, et partout où elle se joint à la μαρτυρία III. 11. 32 aux ῥήματα de Christ XII. 48; XVII. 8). Mais nous l'avons réservée, parce qu'elle est employée quand il s'agit de recevoir, de s'approprier pour ainsi dire, non-seulement une notion, mais l'objet même de la foi, la personne de Christ. C'est ainsi que nous l'expliquons, par exemple, dans les deux passages du premier chapitre qui viennent d'être cités; puis dans le 12.e verset, où à lui seul il est pris pour synonyme du πιστεύειν complet et parfait; enfin, dans XIII. 20, où la *réception* de Christ est

identifiée avec celle de Dieu même. La conséquence de λαμβάνειν est ἔχειν, *avoir*, *posséder* (Ép. V. 12), ce qui est bien l'expression la plus forte et la plus énergique que la théologie pût choisir pour peindre un rapport intime, dépassant tout ce que la volonté ou l'intelligence est capable d'atteindre et de réaliser. Sous ce rapport encore le Père et le Fils sont inséparables (cp. 1.re Ép. II. 23; 2.e Ép. 9), ce qui prouve qu'ici comme partout ailleurs le côté théologique de la notion est la chose essentielle.

C'est ainsi que nous arrivons, par l'énumération successive et graduelle de tous ces éléments de la foi, à l'idée bien définie d'une *communauté* ou *communion*, κοινωνία, du croyant avec la personne de celui qui est l'objet de sa foi, c'est-à-dire avec le Fils d'abord et par lui avec le Père (Ép. I. 3. 6. 7). Cette idée couronne dignement toute la théologie de Jean; aussi se plaît-il, nous ne dirons pas à définir plus exactement, mais à peindre, à *illustrer* par des images, cette idée riche et fondamentale. Elle s'élève même jusqu'à l'idée de l'*unité*, dans laquelle l'analyse découvre aisément les deux éléments de la réciprocité et de l'identification. Les chrétiens sont les frères de Christ (XX. 17), ses amis (XV. 15) et non des serviteurs subordonnés à un maître. Ils ont de lui une connaissance intime, telle qu'il l'a d'eux à son tour (X. 14. 27). Ce rapport est permanent, inaltérable, parce qu'il est parfait, c'est un μένειν, *demeurer*; compris et formulé d'abord d'une manière plus extérieure et superficielle, quand il est question de la parole de Christ demeurant dans nos cœurs (V. 38; XV. 7; Ép. II. 14. 24), ou, ce qui revient au même, de notre existence spirituelle demeurant dans cette parole comme dans son principe vital (VIII. 31), il est élevé bientôt au niveau de l'union personnelle ou mystique dans les nombreux passages où il est représenté par la préposition ἐν, lorsqu'il est dit que le croyant demeure en Christ et Christ en lui (Év. VI. 56; XV. 4 ss.;

Ép. III. 24 ; IV. 13 ; cp. Ép. II. 6. 27. 28 ; III. 6), comme il est dit aussi qu'il demeure dans le Père (Ép. II. 24), et que le Père demeure en lui (Ép. IV. 12. 15 s.). L'identité de ces deux rapports est formellement exprimée II. 24 et V. 20.

L'intimité de ce rapport tout mystique est, comme nous venons de le faire pressentir, représentée par plusieurs images choisies à dessein par l'auteur et devenues pour nous des termes tellement familiers que très-souvent ils perdent dans l'usage qu'on en fait leur signification propre et primitive. Ces images sont empruntées à la nourriture et à la boisson, qui elles aussi se changent en la substance du corps qui les reçoit et peuvent ainsi donner une idée de cette fusion des âmes, de cette identification spirituelle de deux êtres, qui fait l'essence de la πίστις. On se rappelle ce qui est dit à la Samaritaine (IV. 10 ss.) de l'eau qui doit donner la vie, image qui est ailleurs (VII. 37 s.) expliquée comme par un commentaire. On se rappelle encore le pain de la vie, βρῶσις, ἄρτος (VI. 32—58). Dans les deux cas on doit bien se garder de rendre le mot εἰς ζωὴν (VI. 27 et IV. 14) qui détermine l'image, par ceux-ci : *jusqu'à la vie éternelle*, comme si l'apôtre avait voulu parler d'une époque finale. Il faut dire *pour la vie ;* car il s'agit de l'effet immédiat. Le pain et l'eau dont il est question doivent produire de suite la vie comme la nourriture matérielle produit le rassasiement. L'image se confond si bien dans l'esprit de l'apôtre avec la chose qu'elle doit éclaircir qu'il en mêle les formes avec les termes propres, ce qui a causé aux exégètes et aux dogmaticiens des embarras tout particuliers. Ainsi à la place du pain qu'il s'agit de manger (VI. 58) le verset précédent met la personne de Christ elle-même (μέ), et il a fallu une étrange méprise pour ne pas voir que le mot *manger* appartient à la figure, le mot μὲ à l'idée. Ce dernier mot est remplacé (v. 53) par σὰρξ καὶ αἷμα, phrase qui, à cette époque, était généralement usitée pour exprimer la notion de l'homme, de la personne humaine.

Dans le contexte c'est donc la personne de Jésus dans son apparition historique et sous le rapport de son enseignement, de son exemple et de sa mort. Nous le répétons, il n'y a qu'une exégèse matérialiste et non familiarisée avec la manière de l'auteur qui ait pu voir dans tout cela des mystères dogmatiques, au lieu de cette idée bien simple de l'union mystique du chrétien avec la personne de son Sauveur.

A côté de ces images il faut encore remarquer le terme propre qui les résume de la façon la plus brève et la plus absolue, ἓν εἶναι, *être un*. Cette union comprendra Dieu, son Fils et les fidèles; c'est en elle que s'accomplit (τελειοῦται) l'existence chrétienne, que s'achève la foi (XVII. 21. 23).

Aucun des trois éléments de la foi ne saurait manquer sans que celle-ci fût imparfaite. Cependant au point de vue théologique ils n'ont pas tous la même valeur; ils se trouvent plutôt, d'après l'ordre de notre énumération, dans un rapport de gradation entre eux.

Nous avons analysé jusqu'ici la notion de la foi, nous arrivons maintenant à nous enquérir de son origine. Ce qu'il y aura à dire ici de plus essentiel et de plus important découlera naturellement de ce qui a été dit plus haut sur les éléments du bien dans le monde et sur l'influence que Dieu exerce sur ce dernier. En d'autres termes nous pourrons ramener cette partie de la théologie johannique à la formule suivante : La foi naît du contact de la révélation divine avec la prédisposition favorable supposée dans l'homme. La foi n'est point quelque chose d'absolument nouveau. Si Dieu attire l'homme vers lui (VI. 44), celui-ci est donc attiré ; or, ce dernier fait suppose, non pas à la vérité une spontanéité parfaitement indépendante, mais du moins une organisation qui rende l'attraction possible, une anse à saisir, une prise à donner. Notre théologien exprime ceci par une figure on ne peut plus heureusement choisie.

Croire, selon lui, c'est boire de l'eau que Christ donne, c'est boire son sang. Mais cet acte est précédé (VII. 37) de la soif. Ne viendra boire que celui qui aura soif. Eh bien! cette soif c'est ce que nous appellions tout à l'heure la disposition préparatoire; c'est un désir plus ou moins vivement senti, un besoin plus ou moins conscient.

Au point de vue extérieur et historique la foi peut naître à l'occasion de la prédication évangélique qui l'excite ou l'éveille (I. 7; XVII. 20) ou d'un miracle qui la commande (II. 23). Cependant la théologie n'attache pas trop d'importance ou de valeur à ces moyens et à leur effet (X. 38). Il y a pour la foi une naissance ou une origine plus élevée, plus immédiate, plus intime; c'est lorsque Christ est reçu pour ainsi dire directement à raison et à cause du témoignage qu'il se rend à lui-même, lorsqu'on ne marchande pas avec lui, qu'on ne lui demande pas de légitimation préalable, de preuves et de garanties, qu'on se donne à lui franchement et entièrement, sans réserve et sans condition. Nous devons admettre que notre Évangile part du principe qu'un pareil abandon immédiat et direct n'est pas chose impossible dans l'état naturel de l'individu, puisqu'il dit (*l. c.*) aux juifs: Si vous ne le pouvez ni ne le voulez, croyez du moins en vue des miracles, c'est-à-dire d'un moyen inférieur de conviction, de la preuve indirecte.

Malgré le caractère mystique de sa théologie, Jean a cela de particulier, qu'il ne s'applique pas à donner une description détaillée de toutes les phases ou de tous les stades de la foi, comme le mysticisme vulgaire se plaît à la fournir. Il ne va pas même aussi loin que Paul qui, dans l'analyse d'un fait, considéré essentiellement comme une subite métamorphose, se place tour à tour à différents points de vue pour ne rien perdre de la riche nature de ce fait. Jean s'arrête à la chose principale. Et cette chose principale se résume pour lui aussi

dans la notion d'une *naissance*. Il la place en quelque sorte à la tête de sa théologie en en faisant le sujet du premier discours théologique (III. 3 ss.) qu'il met dans la bouche du maître[1]. Ce que l'enseignement populaire appelle μετάνοια, un changement à faire *à* l'homme ou *dans* l'homme, le point de vue mystique l'appelle γεννηθῆναι, une naissance, c'est-à-dire un changement *de* l'homme.

Il en est de cette naissance (cette première observation nous est suggérée par le v. 8) comme du vent, comparaison dans laquelle il est impossible de méconnaître l'influence de l'amphibologie étymologique du mot πνεῦμα; on la sent, on est sûr qu'elle existe de fait, mais on ne peut analyser son mode de procéder, on ne peut dire où elle commence, on ne peut en régler le cours, on ne peut se l'approprier de force. Pour distinguer cette naissance spirituelle et mystique de toute espèce de naissance physique et matérielle, elle est appelée un γεννηθῆναι ἄνωθεν, une naissance d'en haut, plus précisément ἐκ θεοῦ (I. 13) ou ἐκ τοῦ πνεύματος (III. 6). Nous laissons de côté pour le moment cette dernière expression, pour y revenir plus tard. Quant à l'autre formule, ἐκ θεοῦ, elle est surtout fréquente dans l'Épître (III. 9; IV. 7; V. 1. 4. 18). Dans le premier de ces passages, l'image est même devenue allégorie complète par l'emploi du mot σπέρμα, ailleurs par la locution τέκνα θεοῦ (Ép. III. 1. 2. 10; V. 2), qui trouve ici sa place naturelle. Nous trouvons encore (Ép. II. 29) γεννηθῆναι ἐκ τοῦ υἱοῦ et υἱοὶ φωτὸς (XII. 36). Toutes ces phrases ne changent rien au fond. Que la naissance soit

1. C'est en vue de cette place, pour ainsi dire élémentaire, que la notion de la naissance est appelée quelque chose de terrestre (ἐπίγειον, III. 12), en opposition avec les ἐπουράνια, les choses célestes, c'est-à-dire les idées plus élevées de l'Évangile, et moins accessibles à une intelligence non encore éclairée par lui; cp. Hébr. VI. 1.

tour à tour ramenée au Père ou au Fils, comme à son auteur, cela s'explique aisément par le rapport entre les deux personnes, que la théologie a constaté d'abord. Φῶς, dans cette circonstance, désigne également le Fils d'après son essence active.

Déjà, par les éléments mêmes de la notion de la foi, tels que nous les avons trouvés plus haut, ainsi que par la considération de l'ascendant puissant que la personne du Verbe doit exercer sur un simple mortel, nous sommes conduits à dire que la foi sera plutôt passive qu'active. L'image de la naissance pourrait achever de nous convaincre de la justesse de ce point de vue. En effet, dans le monde physique auquel l'image est empruntée, ce qui naît subit cet acte, sans y rien pouvoir, sans que sa volonté propre y concoure pour quoi que ce soit. Cependant nous n'oserions affirmer qu'il faille tirer si rigoureusement toutes ces conséquences de l'image choisie peut-être pour d'autres analogies, plutôt que pour celle-ci. Il y a une autre raison encore qui nous fait croire que nous dépasserions les idées de l'apôtre, en procédant avec une logique trop serrée. Une conséquence tout aussi naturelle de l'emploi de cette image, serait en effet l'idée d'une rénovation complète, totale, absolue, après laquelle il ne reste plus rien du tout de ce qui a été auparavant. C'est bien là ce que Paul en a tiré ou a voulu exprimer par elle. Mais Jean n'arrive pas à formuler cette conséquence. Même dans l'entretien avec Nicodème, la théologie s'arrête finalement (v. 21) à une espèce d'analogie entre une bonne prédisposition et la foi subséquente, et ne pousse pas jusqu'à l'idée d'une opposition radicale entre une corruption antérieure et une nouvelle création. C'est là un fait qui a échappé à la plupart des lecteurs de l'Évangile, généralement trop préoccupés du sens que l'image offre ailleurs. Il est certain que Jean, dans cette idée d'une naissance, ne fait point ressortir l'élé-

ment de la nouveauté; il ne dit pas *renaissance*, *régénération* [1]; il ne la met pas en antithèse avec le passé, mais la rapporte partout et uniquement à ce qui doit se former dans l'avenir. Pour lui, dans l'emploi de ce terme, il ne s'agit pas autant d'une nouvelle création basée essentiellement sur la mort du vieil homme, que d'une nouvelle communication de force et d'esprit qui doit conduire l'homme à la vie. Les idées et les formules de Paul sont devenues si populaires que cette légère nuance, qui ne constitue pas précisément une diversité bien importante, passe généralement inaperçue. Mais chacun a le droit de penser et de parler à sa manière. Et lors même que la différence se réduirait à une simple expression, à ce que, selon Paul, il s'agit de mourir pour naître, et selon Jean, de naître pour vivre, elle servirait toujours à caractériser d'une manière plus précise les deux individualités que nous contemplons avec un religieux intérêt.

Quoi qu'il en soit, l'influence de l'action divine n'est pas amoindrie par cette image d'une naissance sous laquelle on nous présente le commencement de la foi. Nous arriverons au même résultat en examinant finalement l'action ou la participation de l'Esprit dans ce même fait. Car, comme nous l'avons déjà remarqué, la naissance est représentée non-seulement comme provoquée ou fondée par Dieu ou le Fils, mais encore comme dérivée de l'Esprit, γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος.

---

1. Il y a eu des exégètes en assez grand nombre, qui ont voulu trouver cette idée d'une seconde naissance (*Wiedergeburt*) dans le mot ἄνωθεν, qu'ils ont traduit par *denuo*. Nous ne saurions partager leur avis.

CHAPITRE XIV.

De l'Esprit.[1]

L'Esprit n'est mentionné dans la théologie johannique (si l'on excepte le seul récit du baptême de Jésus), qu'en vue de la foi de l'homme et du rapport qui s'établit par le fait de cette foi. Il est appelé le plus souvent, τὸ πνεῦμα, sans autre qualification; plus rarement πνεῦμα ἅγιον, avec ou sans l'article, ou bien πνεῦμα τοῦ Θεοῦ (Ép. IV. 13). Il a déjà été question de l'expression caractéristique πνεῦμα τῆς ἀληθείας; plus loin nous en trouverons une autre encore, que nous laissons provisoirement de côté.

Ici, comme dans une précédente occasion, il se présente une question préliminaire dont la solution doit exercer une grande influence sur la manière dont nous pourrons envisager les autres questions qui s'y rattachent. Qu'est-ce que l'Esprit? Quelle est son essence? D'après le système théologique que nous examinons en ce moment, est-il un être personnel, ou bien une chose, une force, une manifestation, une qualité? Il n'est pas facile de décider, et des réponses très-diverses ont pu être données à ce sujet.

---

1. Voy. G. C. Knapp, *De Spiritu S. et Christo paracletis.* Hal., 1790; J. F. Winzer, *Num quid discriminis inter* τὸν λόγον *et* τό πνεῦμα *intercedat?* L., 1819; L. Büchsenschütz, La doctrine de l'Esprit de Dieu selon l'Ancien- et le Nouveau-Testament. Str., 1840.

Tout d'abord on trouvera sans peine une série d'arguments qui militeront contre la personnalité.

1.° Dieu lui-même est appelé Esprit (IV. 23). C'est une qualification qui caractérise son essence même. Il sera toujours impossible, en fait et en logique, de poser à côté de lui et sans les confondre tous les deux, un second être, une seconde personne, également esprit, à moins que nous n'accordions à l'une d'elles des attributs quelconques que nous refuserons à l'autre. Mais alors l'idée de la divinité, c'est-à-dire de la perfection absolue, serait compromise, et de plus, dans ce cas même l'Esprit serait moins une personne à part qu'un attribut pour les deux.

2.° Il est question d'esprits au pluriel Ép. IV. 1. 2. Sans doute ils ne sont pas tous également d'origine divine; mais toujours est-il qu'une telle origine peut être attribuée à plusieurs à la fois (πᾶν πνεῦμα etc.). Évidemment il ne s'agit pas ici d'une personne, considérée comme unique en son genre, mais bien d'un principe, d'une tendance personnifiée.

3.° Dans le même endroit l'auteur substitue, sans changer le sens de sa phrase, l'expression πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ à cette autre plus simple πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Or, il est facile de voir que la possibilité même de cette substitution et la synonymie de pareilles formules ne favorisent aucunement l'idée de la personnalité.

4.° Dans le remarquable passage VII. 39, nous lisons, selon la véritable leçon: οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, *il n'y avait pas encore de Saint-Esprit.* Sans doute cela ne veut pas dire que le Saint-Esprit n'existait pas à cette époque, car par là il serait refusé à Dieu même. Le sens est nécessairement qu'alors les manifestations de l'Esprit de Dieu dans les hommes n'avaient point encore commencé à se montrer comme cela eut lieu après l'ascension du Seigneur. Néanmoins on peut dire que jamais l'auteur n'aurait pu se servir d'une phrase aussi singulière,

aussi choquante pour la susceptibilité orthodoxe des anciens, qui ont voulu la changer à toute force, s'il avait eu pour sa part une idée clairement arrêtée sur la personnalité de cet Esprit.

5.° Nous lisons ailleurs (XX. 22) que Jésus souffla sur ses disciples en disant : Recevez le Saint-Esprit ! Nous ne voulons pas en conclure à la matérialité de cet Esprit ; nous y voyons tout naturellement un acte symbolique qui a son appui dans l'étymologie même du mot πνεῦμα. Cependant, nous ne pouvons nous empêcher de penser que ce qui est communiqué ici aux apôtres, ne peut être une personne, mais bien une force, une qualité, quelque chose enfin qu'ils ont dû *posséder* dès lors.

6.° La même observation devra être faite sur un certain nombre d'autres passages, dans lesquels le Saint-Esprit est *donné* aux fidèles, par ex. I. 33, βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ, etc. Nulle part dans ces cas il n'apparaît comme une personne propre, *sui juris* et concrète, toujours au contraire comme un principe, une force, une qualité, un objet dont on peut disposer.

7.° Il y a plus. Le nom même de l'Esprit est échangé une fois (Ép. II. 20. 27) contre celui de χρῖσμα, *onction*, consécration, communication de forces et de caractères particuliers. On attribue à ce χρῖσμα précisément les mêmes qualités ou effets qui sont rapportés ailleurs à l'Esprit, par exemple la véracité (XIV. 17), l'enseignement (XIV. 26), la confession du Fils (Ép. IV. 2), de sorte qu'il ne peut rester le plus léger doute au sujet de l'identité des deux termes. Mais l'idée de personnalité subsistera-t-elle à côté d'une désignation qui lui est si foncièrement antipathique ?

8.° Nous n'insisterons pas sur la formule adoptée par l'Église ἐκπορεύεσθαι (XV. 26), quoique au moins elle ne soit pas en contradiction avec la thèse négative que nous exposons en ce moment ; mais nous devons encore faire remarquer le passage

Ép. IV. 13, où il est question du Saint-Esprit au point de vue de la quantité, c'est-à-dire comme d'une force divisible quant à la mesure transmise et selon la faveur de celui qui la transmet (comp. Év. III. 34), de sorte que l'un en reçoit plus que l'autre.

Malgré tous ces arguments la thèse contraire, celle qui soutient la personnalité du Saint-Esprit, d'après les textes de Jean, pourra être défendue avec avantage et à ce qu'il semble, plus facilement encore. Nous avons ici en vue les nombreux passages où il est parlé de son œuvre, de ses manifestations. Partout ici il apparaît comme personnel. Il vient, il reste, il est envoyé, il parle, il enseigne, il conduit, il châtie, il rend témoignage, et ainsi de suite. Tous ces actes se font sous l'empire de certaines conditions inhérentes à la nature personnelle. Il est inutile de citer ici des passages à l'appui, nous allons tout à l'heure les retrouver sous nos mains.

On voit qu'il y a ici deux séries de formules qui paraissent même se contredire. Une exégèse consciencieuse se gardera bien d'empiéter sur le domaine de la théologie dogmatique et de chercher à effacer la divergence par une interprétation forcée des textes. Ce n'est point à elle qu'appartient la solution du problème. En effet, Jean n'est pas le seul apôtre dans les écrits duquel on puisse signaler la présence simultanée de ces formules différentes. Il y a plus : on les retrouve dans la source première de la théologie apostolique, dans l'Ancien-Testament. Le phénomène que nous examinons n'est donc pas nouveau ; il se répète plusieurs fois dans le cercle des idées bibliques. Nous assistons encore une fois à la conception, à la naissance d'une idée théologique qui se dégage assez laborieusement de son germe en prenant ce qui avait été l'enveloppe de ce dernier pour en faire son propre corps, son essence même. En d'autres termes, ce qui dans le langage des prophètes, si naïf, si poétique, si plein de figures et de prosopopées, avait été le

fruit d'un effort de l'intelligence pour saisir l'abstrait, cette personnification de l'Esprit de Dieu ou de toute autre manifestation divine tend à devenir, entre les mains de la spéculation, une théorie, un fait métaphysique, un dogme enfin. Si nous nous sommes senti arrêté un moment tout à l'heure, ce n'est point à cause du résultat dogmatique en lui-même, qui est dans une parfaite harmonie avec d'autres faits du même genre que nous avons constatés précédemment ; c'est plutôt parce que cette transformation d'une expression populaire en une formule de haute philosophie est ici moins achevée encore qu'ailleurs, beaucoup moins par exemple que relativement à la personne du Verbe. Pour cette dernière, le fait de la personnalité historique de Jésus-Christ a dû hâter la maturité du système dogmatique, qui ne disposait point d'un appui pareil pour le dogme de la personnalité du Saint-Esprit. Aussi l'histoire des dogmes constate-t-elle que les théologiens de l'Église ont mis bien plus de temps à donner de la précision à leurs idées sur la troisième personne de la trinité qu'il ne leur en a fallu pour définir la seconde.

Nous ne nous permettrons donc pas de confondre les deux séries de formules rencontrées chez notre auteur, ou de sacrifier l'une à l'autre au gré d'un système quelconque que nous aurions adopté pour notre propre compte. La première série appartient aux idées anciennes et populaires, non encore remaniées par la réflexion philosophique. La seconde série, au contraire, nous fournit la preuve que cette réflexion, qui avait aussi enfanté ce que nous avons appelé les prémisses dogmatiques du système, a déjà commencé à s'emparer de cet autre point de doctrine et à lui imposer ses formes. C'est à nos dogmaticiens et à nos philosophes à examiner de quel côté est la plus grande apparence de vérité. L'historien exégète n'a pas à s'en occuper. Il se contentera d'avoir constaté le fait que le système qu'il expose, tout en cherchant à s'élever au point de

vue spéculatif, ne s'y est pas encore établi. Dans le chapitre concernant le Verbe nous avons vu aussi les locutions populaires se mettre quelquefois en travers du langage théologique de l'école, mais nous comprenions du moins que cela n'empêchait pas la théologie elle-même d'être parfaitement maîtresse de ses idées. Ici, au contraire, elle ne commence qu'à se former et n'est pas encore parvenue à s'assimiler les conceptions vulgaires.

On pourrait se demander si l'auteur avait conscience de ce rapport particulier, et jusqu'à quel point il pouvait l'avoir? En d'autres termes, si, ce qui dans ses paroles nous apparaît comme appartenant à deux formes différentes de la conception religieuse, devait lui apparaître également comme tel? Nous nous permettrons d'en douter tant d'après ce qui vient d'être dit, que pour une raison que nous développerons plus loin.

Le rapport de l'Esprit avec le Père et le Fils est celui de la dépendance, ce qui se conçoit facilement avec la première des deux théories qui viennent d'être exposées, et ne constitue pas de difficultés avec la seconde. Il est envoyé par le Père (XIV. 26) et par le Fils (XV. 26; XVI. 7), donné par le Père (III. 34; XIV. 16) et par le Fils (XX. 22). Son action n'est pas autonome (ἀφ' ἑαυτοῦ, XVI. 13 s.); il dit ce qu'il a entendu, notamment de la part du Fils (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται), de même que celui-ci ne parle pas non plus ἀφ' ἑαυτοῦ. Jésus se place (v. 15) à côté du Père et sur la même ligne que lui par rapport à l'objet de la révélation; l'Esprit se trouve placé en face de ces deux personnes, puisant chez elles comme à une source. L'enseignement de l'Esprit a le Verbe pour objet. Il rappelle aux croyants ce que Jésus leur avait déjà dit (XIV. 26). Il dira ce que Jésus ne peut ou ne veut pas encore dire maintenant (XVI. 13). Il rend témoignage à Jésus (XV. 26; Ép. V. 6). S'il exerce un jugement de réprobation et de châtiment contre le monde, c'est en vue de la position que ce dernier prend à

l'égard de Jésus (XVI. 7 ss.). Il glorifiera celui-ci (v. 14) en travaillant pour lui et sous sa direction, comme l'inférieur glorifie le supérieur, comme Jésus glorifiait Dieu (XVII. 4) en faisant l'œuvre de Dieu. Enfin, il est dit que Dieu a donné d'abord l'Esprit au Fils (III. 34; cp. I. 33) et l'a donné abondamment, οὐκ ἐκ μέτρου.

De tout ceci il paraît résulter que l'Esprit a d'abord été en Dieu, puis aussi en Christ, comme une force inhérente à son essence, et qu'enfin, *après la mort de Christ,* il s'est manifesté d'une manière personnelle et agissant dans les fidèles. Si le premier devoir de la théologie biblique est d'exposer tout simplement les résultats d'une saine exégèse et de ne pas vouloir systématiser là où le système n'est pas définitivement élaboré, notre tâche sera remplie par cela même que nous avons prouvé l'évidence de cette dernière circonstance dans le cas présent. L'Église a d'ailleurs été de notre avis en ne voulant ni ne pouvant se contenter des thèses trop incomplètes que lui fournissait l'exégèse, et nous répéterons pour la vingtième fois que c'était une illusion de la science du dix-septième siècle, de s'imaginer que ses formules scolastiques se trouvaient confirmées telles quelles par nos textes.

Mais nous ne sommes pas encore au bout de notre examen de l'essence du Saint-Esprit, d'après Jean; il y a plus : nous sommes en bonne voie de faire une nouvelle découverte très-intéressante qui confirmera en quelque sorte la première, sans donner précisément le même résultat. Dans plusieurs passages, et plus particulièrement lorsque l'Esprit est solennellement annoncé au monde et que l'auteur parle de lui d'une manière plus théorique, il lui donne un nom propre et spécial. Il l'appelle le Paraclet, ὁ παράκλητος (XIV. 16), ou plus exactement un autre paraclet à la place de Jésus, qui allait se séparer des siens (XIV. 26; XV. 26; XVI. 7). Le même nom est ailleurs (Ép. II. 1) donné à Jésus lui-même.

Nous adoptons volontiers l'explication de ce nom, qui est aujourd'hui acceptée par la majorité des interprètes. Il désigne, d'après sa valeur étymologique, quelqu'un qui aide et soutient au moyen de la parole, c'est-à-dire par l'enseignement et la défense en justice. C'est ainsi que l'Esprit vient en aide aux croyants, d'abord et d'une manière continue, comme révélateur, διδάσκων, μαρτυρῶν, ὑπομιμνήσκων, ensuite, en prenant parti pour eux contre le monde, ἐλέγχων, enfin, en les élevant eux-mêmes à la dignité de juges (XX. 23).

Cette explication étymologique paraît satisfaire pleinement les meilleurs exégètes. Ils s'en contentent d'autant plus aisément que l'Église, depuis les plus anciens temps, a formulé sur cette matière une théorie qui semble si bien s'accorder avec la lettre du texte, que le doute paraît superflu et déplacé. Et pourtant il nous en reste un d'une certaine portée, que nous allons soumettre très-modestement à nos lecteurs.

Dans le XIV.ᵉ chapitre, le maître, au moment de se séparer de ses disciples, les console d'abord par la perspective de l'autre vie, où ils le reverront (v. 2—4); en second lieu, en leur rappelant leur mission, dans l'accomplissement de laquelle ils puiseront la force morale dont ils auront besoin (v. 12-14); puis, en leur promettant le *Paraclet*, mot à mot un autre paraclet, qui restera avec eux à tout jamais, l'Esprit de vérité que le monde ne voit pas, qu'il ne connaît ni n'accepte (v. 15—17). Après cela, sans autre transition, il ajoute (v. 18): Je ne vous laisserai pas orphelins, *je viendrai vers vous*, etc. Cet ἔρχομαι ne saurait être restreint aux quelques apparitions de Jésus ressuscité pendant le petit nombre de jours qui s'écoulèrent jusqu'à la Pentecôte. Il faut nécessairement l'entendre de la venue, c'est-à-dire de la présence spirituelle du Seigneur, promise ailleurs aussi pour tous les jours jusqu'à la fin du monde. Ce serait d'abord une interprétation bien mesquine de restreindre ici la promesse à douze individus

seulement, au lieu de l'étendre à tous les croyants. Ensuite le mot ζήσεσθε, vous vivrez (v. 19), n'a aucun sens plausible avec la restriction que nous combattons. Il en est de même du v. 20, où cet ἔρχεσθαι, cette présence promise a pour effet un rapport mystique et intime (ἐγὼ ἐν ὑμῖν) entre Christ et les croyants; puis, du v. 21, où la présence de Christ est représentée comme dépendant d'un rapport pareil (je me révélerai à celui qui m'aime); enfin, du v. 23, où il est dit que le Père viendra avec le Fils. Toutes ces phrases n'ont aucun sens s'il doit s'agir d'autre chose que de la présence permanente et spirituelle du Sauveur dans l'âme de ses fidèles. Mais si cela est, nous ne pouvons pas ne pas remarquer l'analogie parfaite qui existe entre la venue ou présence de Christ et celle du Paraclet. Quand Jésus quitte la scène de la terre, le monde ne le voit plus, mais il ne disparaît pas pour cela pour les croyants. Aux yeux de ceux-ci, il reste présent comme cela a été dit v. 17, à l'égard de l'Esprit. Il sera en eux comme ce dernier. Or, comme Christ ne peut être présent dans les fidèles que spirituellement, et que le Paraclet est l'Esprit du Fils et du Père, émanant d'eux et envoyé par eux, il s'ensuit que ce ne sont pas là deux manifestations diverses et distinctes, mais que ce qui est dit du Paraclet est la formule théologique par laquelle la notion du rapport entre Christ et le croyant est analysée et changée en une hypostase, comme nous l'avons vu ailleurs déjà. L'idée toute simple et depuis longtemps établie de l'union mystique des disciples avec le maître glorifié, qui continue à vivre en eux, tend à s'élever à la sphère de la spéculation. Ce travail de la pensée, qui dans l'idée abstraite de la divinité a trouvé la personne du Verbe, l'en a détachée et l'a posée comme un être défini et concret, il trouve ici la personne du Paraclet dans l'idée abstraite d'une communion spirituelle entre le Verbe et les fidèles, et cherche du moins à la rendre égale-

ment définie et concrète. Il est vrai qu'il n'y réussit pas aussi complétement que dans le premier cas, par la raison qu'il n'a plus à sa disposition comme alors une terminologie déjà formée par la philosophie de l'école. Cependant il y a là un progrès sur cette dernière et un acheminement très-marqué vers la théorie consacrée plus tard par l'Église.

Quand Jésus dit (XIV. 19): dans peu de temps le monde ne me verra plus, mais vous me verrez; et ailleurs (XVI. 16): dans peu de temps vous ne me verrez plus, mais bientôt après vous me verrez; il ne veut pas parler, nous le répétons, des quelques heures passées au tombeau et des apparitions personnelles entre la résurrection et l'ascension. Cela se rapporte d'une part au fait incontestable que le κόσμος, qui ne connaissait le Sauveur que selon la chair, ne sait plus rien de lui, dès qu'il a disparu corporellement; de l'autre part, au fait, prédit par Jésus et constaté par l'expérience, que la mort du crucifié jeta le doute et le découragement dans l'âme des disciples, que la nuit de son tombeau obscurcit pour un temps leur foi. Sans doute la résurrection vint leur rendre la lumière et le courage, et c'est d'elle que datera leur θεωρεῖν; toutefois ce dernier terme ne dénote pas une vision avec les yeux du corps. La venue (ἔρχεσθαι) du maître et la vision (θεωρεῖν) des disciples, termes essentiellement corrélatifs, marquent (XIV. 20) les éléments d'une vie en commun, les principes d'une existence complexe, les facteurs d'un rapport mutuel des plus étroits et des plus intimes, aucun des deux n'ayant de réalité, d'effet, de valeur sans l'autre. Ce rapport n'est pas passager et accidentel, il est permanent; c'est un μένειν, d'après la terminologie johannique. Ce sera absolument la même chose, que nous nommions le sujet, qui pénètre l'homme, Esprit ou Christ. L'exégèse littérale plaide pour la distinction des personnes; la raison spéculative l'admet et la consacre, mais la logique

pratique s'y refuse et n'en voit ni la nécessité ni l'utilité, car quelque effort que l'entendement fasse, il ne parviendra jamais à distinguer dans la réalité une double action du même esprit, opérant de la même manière, dans le même but, en même temps et sur le même individu. Et puisqu'il en est ainsi, l'explication que nous avons donnée de la formule théologique qui nous occupe, ne paraîtra plus aussi paradoxale qu'elle a pu l'être jugée au premier abord.

Il y a cependant un passage dont la lettre établit la séparation des deux sujets d'une manière si péremptoire que notre système semblerait devoir se briser contre l'évidence. C'est l'endroit (XVI. 12 ss.) où Jésus refusant des explications plus amples à ses disciples, les renvoie au Paraclet qui les instruira plus tard. En lisant ces lignes, on est comme frappé de la nécessité de s'en tenir au système vulgaire, des fonctions diverses paraissant réservées à chacun des deux révélateurs. Toute réflexion faite, cependant, ce passage ne nous décidera pas à changer d'opinion. Il faut d'abord bien se pénétrer de ce fait que l'Esprit n'a rien d'essentiellement nouveau à nous apprendre. Son enseignement doit (XIV. 26) nous *rappeler* ce que Jésus a dit de son vivant; ce besoin existe parce que la révélation divine, pleinement accomplie par le Verbe, est trop profonde pour l'intelligence humaine, et ne peut être épuisée et comprise qu'au moyen de ce que nous oserons appeler l'exégèse divine, l'interprétation continue et progressive faite par l'Esprit de Dieu, tandis que les paroles et les systèmes des hommes sont bien vite appris et saisis. Cette exégèse doit toujours prouver qu'elle vient de Dieu; elle le fera en montrant que ce qu'elle enseigne a déjà été révélé par le Verbe; autrement, la révélation faite par ce dernier serait, ce qu'elle ne peut pas être, incomplète et inadéquate. C'est d'ailleurs un point de vue que le Nouveau-Testament n'abandonne jamais, que l'Église a encore moins abandonné depuis, savoir que la

révélation, prise objectivement, ne saurait être perfectible, avoir besoin de se compléter, se déclarer, par conséquent, insuffisante dans ce qu'elle a donné au monde par la bouche du Sauveur et dans son œuvre (voyez XVII. 6 s.; XV. 15; XII. 50). Il n'appartenait qu'à l'Ancien-Testament de parler d'une évolution progressive de la révélation. Si l'Esprit révélateur doit à l'avenir dépasser cette sphère, c'est qu'il aura à donner des instructions particulières sur des choses futures (XVI. 13; cf. Ép. II. 27), à faire l'application des vérités primitivement révélées à des faits, à des questions, à des doutes qui pourront surgir dans la suite. Ajoutez ce fait important que l'antithèse apparente des personnes que la lettre exprime dans le passage cité (XVI. 12), est explicitement effacée au v. 25, où Jésus déclare que lui-même il enseignera dans l'avenir aussi, et qu'il enseignera précisément les choses qu'il paraissait tout à l'heure vouloir réserver exclusivement à un autre. Ce dernier passage, en faisant voir que la distinction des personnes n'est qu'à la surface des mots, et non au fond de la pensée, achève de porter la conviction dans notre esprit.

Ce n'est donc pas chose si difficile, ce nous semble, de prouver que l'apôtre dit absolument la même chose, et dans les mêmes termes du Paraclet et de Christ, et que le rapport des croyants est identiquement le même avec l'un et avec l'autre. Voyez encore le passage, Ép. II. 27. 28, qui dit formellement : «L'onction que vous avez reçue (c'est-à-dire, l'Esprit ou le Paraclet), vous instruit dans la vérité. Restez en elle (en lui), afin, que lors de *sa parousie*, vous ne soyez pas confondus.» Évidemment ici, celui dont on attendait la parousie et le Paraclet, sont une seule et même personne. Si cela est, il est naturel, que l'action du Paraclet soit représentée tantôt comme personnelle, tantôt comme impersonnelle, et dans le premier cas, tantôt distinguée de celle de Christ, tantôt confondue avec elle. L'exégèse ne pourra pas nier ces faits; sans

doute, il reste à savoir si la manière dont nous avons cherché à nous orienter dans cette variété de formules en apparence incompatibles et contradictoires, est bien la meilleure ou la seule possible. Seulement il faudra prendre garde en l'examinant de ne pas mêler mal à propos le dogme scolastique à l'exégèse des textes.

L'Esprit continue donc l'œuvre de Christ. Le Verbe devait se faire homme, mais comme homme il ne pouvait pas demeurer toujours dans ce monde. Son but avait été de donner au monde ce que celui-ci n'avait pas, la lumière, l'amour, la vie, c'est-à-dire, son essence même, sa substance. Cette substance ou essence du Verbe devait rester au monde, même après que la forme sous laquelle il l'avait reçue eût cessé d'exister. Jésus mourut, le Christ, le Verbe incarné quitta cette terre, mais sa substance ne la quitta pas; *l'Esprit de Christ* demeura dans le monde, du moins, dans cette partie du monde qui le recevait et l'acceptait. Il n'y a rien de plus vrai que ce qui est dit (XVI. 7) sur les deux phases de cette action du Verbe sur le monde : L'Esprit de Christ, comme force active, comme principe de la vie spirituelle, n'arriva à déployer toute son énergie, toute sa puissance, qu'après que celui qui en avait été le représentant personnel, la source visible, eut disparu aux yeux du monde. Voilà le sens profond de cet acte symbolique où le Maître ressuscité, se séparant de ses disciples (XX. 22), leur donne son Esprit, en soufflant sur eux, comme le créateur sur le premier homme; mais il leur communique une vie plus précieuse que ne la reçut ce dernier, une vie dont la conservation dépend, non du fruit défendu d'un arbre du paradis terrestre, mais de la jouissance d'une manne nouvelle et impérissable (VI. 32), offerte à qui la demande; une vie enfin qui, loin de se perdre par l'usage du fruit de l'arbre de sapience, présente, au contraire, les plus beaux fruits de ce même arbre à qui peut les désirer.

CHAPITRE XV.

De l'amour.

Nous avons vu ce que la foi est en elle-même, comment elle est formée, développée et conservée dans l'homme, comment elle modifie et gouverne la nature et l'individualité de celui qui la possède, ou pour mieux dire, qui est possédé par elle. Nous arrivons maintenant à considérer ce qu'elle produira au dehors : c'est là le second élément de l'ἀλήθεια, le côté pratique de la vérité divine, la vie chrétienne dans ses diverses manifestations, appréciables par l'expérience sociale. Cette partie de la théologie de Jean se trouve avoir reçu très-peu de développement. Cela tient à la nature du mysticisme, qui aime à se renfermer en lui-même et qui ne se communique pas aisément au dehors. S'il est maladif, rêveur, fantastique, cela le conduit à des égarements souvent bien déplorables. Tant qu'il sait se contenir dans les limites d'un sentiment religieux sain et indépendant de l'imagination, sa manifestation sera plutôt simple et concentrée que variée et multiple. C'est la raison pour laquelle aucun apôtre n'a autant que celui-ci compris et dépeint la vie chrétienne sous la notion si simple de l'*amour*.

Avant de parler de l'amour, arrêtons-nous un instant au côté négatif des effets de la foi. La preuve extérieure de l'existence de cette dernière, c'est l'absence du péché. Cet effet est un *postulatum* irrécusable de la notion même de la foi. Le chrétien, né de Dieu, ne pèche point, puisque le péché est l'attribut des enfants du diable. Quiconque demeure en Christ, est-il dit, ne pèche point (Ép. III. 6); quiconque est né de

Dieu, ne peut pas même pécher (v. 9); quiconque pèche, ne connaît pas encore Dieu. C'est une victoire que Christ a remportée sur le diable dans le cœur du croyant (Ép. IV. 4), ou que le croyant a remportée lui-même (Ép. II. 13 s.), ce qui est la même chose; car cette victoire ne pouvait être obtenue que par l'union avec Christ, le vainqueur du monde et du diable. Ce dernier n'a plus de prise sur le croyant (Ép. V. 18), une victoire de Christ ne pouvant être que complète et définitive. Notre foi est donc par elle-même un triomphe sur le monde (v. 4). Ailleurs, il est dit que le croyant est pur (XIII. 10); ce qui, d'après ce que nous avons remarqué sur καθαρίζειν, ne peut se rapporter qu'au péché. Si nous lisons tantôt (Ép. I. 7) que cette purification est faite par le sang, tantôt (Év. XV. 3) qu'elle l'est par l'enseignement, cela ne constitue pas de différence au fond. C'est toujours la foi qui sert de lien entre la cause et l'effet. Enfin, il est dit encore que le croyant est libre, ἐλεύθερος, par rapport au péché (VIII. 32 ss.), et cet affranchissement est dérivé de μένειν ἐν τῷ λόγῳ, du γιγνώσκειν τὴν ἀλήθειαν, de l'union avec le Fils. Les péchés antérieurs sont pardonnés (Ép. II. 12); il n'en est plus question. Toutes ces nombreuses formules reviennent en dernière analyse à confirmer notre thèse que la foi et le péché sont des choses antipathiques et s'excluent mutuellement.

Tout ce que nous venons de dire est le corollaire indispensable de la théorie. Mais voici que cette théorie se trouve en face d'une expérience qui ne connaît point de croyants pareils exempts de tout péché; car ce serait une illusion, coupable elle-même (Ép. I. 8), de croire que nous sommes sans péché. Et notez bien que cette dernière assertion ne se rapporte pas à la période qui a précédé la foi; elle n'est pas destinée à combattre l'erreur de ceux qui auraient cru n'avoir pas besoin de rédemption pour leur propre compte, mais elle s'adresse

à des hommes qui ont déjà vaincu le diable en eux-mêmes par Christ (Ép. II. 13; cp. V. 5), et l'apôtre juge nécessaire de leur donner toutes sortes d'avis et d'exhortations. Jésus lui-même prie Dieu (XVII. 15) de préserver les croyants de la puissance du diable; il parle ailleurs (XV. 2) de certains sarments stériles qui doivent être ôtés de la vigne (cp. Ép. II. 19). Il y a plus, les fidèles mêmes qui n'ont pas à craindre d'être élagués de cette manière, parce que l'espérance de la vie leur est réservée et se fortifie même par l'intercession de leurs frères (Ép. V. 16), sont toujours censés pouvoir encore pécher. Ils sont renvoyés, pour obtenir le pardon dont ils ont incessamment besoin, à Christ, en sa qualité de Paraclet, lequel leur est donné pour les assister ici-bas et parle pour eux auprès du Père (Ép. I. 9; II. 1). Toute injustice, tout ce qui est en opposition avec la stricte notion de la δικαιοσύνη, est un péché (Ép. V. 17); mais tout péché ne conduit pas à la mort, c'est-à-dire, pas définitivement et irrévocablement; car le péché ne saurait non plus conduire à la vie, puisqu'il ne vient pas de la vie. Mais la vie n'est pas complétement perdue par chaque péché.[1]

Ainsi, la théorie se brise contre l'expérience; elle se voit forcée de sacrifier ses conséquences. La naissance spirituelle qui, d'après l'image employée XVI. 21, nous était représentée comme un fait instantané et immédiatement achevé, nous apparaît maintenant comme se produisant successivement,

1. La différence entre les péchés mortels et les péchés véniels a beaucoup occupé les théologiens, surtout les casuistes. L'apôtre ne s'expliquant pas sur sa pensée, il ne nous appartient pas de la scruter. Nous nous bornerons à dire que l'explication la plus probable, recommandée d'ailleurs par un passage de l'Épître aux Hébreux (VI. 4 ss.), est celle qui entend par le péché mortel le reniement, la rechute religieuse de celui qui avait appartenu au nombre des croyants. Cette rechute, de même que dans une maladie physique, est regardée comme tellement dangereuse, qu'elle paraît naturellement incurable.

comme se complétant de jour en jour dans la vie du croyant. Nous avons signalé le même phénomène dans la doctrine de Paul, et nous avons pu l'appuyer dans l'exposé de cette dernière sur des exemples bien plus nombreux encore. L'exégèse ne saurait nier le fait à moins de vouloir faire violence aux textes les plus explicites. D'un autre côté, nous condamnons hautement tout essai de concilier et d'amalgamer les deux points de vue pour en faire sortir quelque terme moyen. Nous le répétons, c'est à notre avis l'un des grands avantages de la théologie biblique de ne sacrifier à la logique ni l'expérience ni l'idéal, mais de nous présenter dans la première un miroir qui peut nous préserver de toute illusion à l'égard de notre prétendue perfection morale, illusion si fréquente et si habituelle à la nature humaine, et de nous donner, dans le second, la mesure et le modèle de notre pauvre et triste vertu. Si la théologie de l'école avait la hardiesse de marchander l'idéal, elle anéantirait le ressort de toute activité chrétienne. La divinité du christianisme est constatée avant tout par ce qu'il présente à l'homme un idéal que celui-ci ne peut avoir produit lui-même par son expérience, soit intérieure, soit extérieure, un idéal auquel il croit toujours pouvoir atteindre et qu'il n'atteint pourtant jamais, et qui, sur une plus grande échelle, mais avec ces mêmes propriétés, en apparence contradictoires, est présenté à l'humanité tout entière comme son but dernier et définitif : le royaume de Dieu sur la terre. Ce que l'Église historique est à ce royaume, le chrétien de l'expérience l'est à celui de la théorie; il porte son titre, non comme le cachet de la perfection, mais comme le symbole d'une tendance et des moyens qui doivent le mener au but.

Passons maintenant à la description de l'effet positif de la foi; c'est comme nous l'avons déjà dit, l'amour, ἀγάπη. Le

passage classique est ici le 4.e chapitre de l'Épître v. 7 — 21. La source de tout amour, c'est Dieu (v. 7); il a aimé d'abord et constaté son amour par la mission du Fils (v. 9). Celui qui est né de Dieu aime comme lui, et celui qui aime prouve par cela même qu'il est né de Dieu. Voilà pourquoi l'amour se tourne d'abord vers sa source, vers Dieu et Christ, et dans cette sphère il est identique avec la foi (v. 19. 20; V. 1 ss.; Év. VIII. 42; XIV. 21) et en opposition avec l'amour du monde et de ses jouissances (Ép. II. 15). Il est le lien qui rattache le croyant à Dieu et à Christ d'une manière indissoluble; car celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu (Ép. IV. 16) et dans l'amour de Christ (XV. 9), c'est-à-dire, dans l'amour que Christ a pour lui.

De cet amour découle celui qu'on a pour les hommes. L'amour de Dieu s'achève et se manifeste dans celui des frères (Ép. IV. 12). Toutes les fois que l'auteur parle de ce dernier, il se sert de l'expression ἀγαπᾷν ἀλλήλους (XIII. 34; XV. 12. 17; Ép. III. 11. 23; IV. 11), et il en parle de manière à restreindre la notion à la sphère des croyants, si bien qu'il mentionne toujours en même temps l'opposition fondamentale entre eux et le monde. Nous n'avons point trouvé de passage qui parlât de ce qu'on appelle la fraternité universelle de tous les hommes entre eux, et cela ne nous surprend pas, quand nous songeons à l'antagonisme absolu que la théologie de Jean établit entre Dieu et le monde. Nous lui avons vu prendre en quelque sorte pour devise ce mot : qui n'est pas pour moi, est contre moi. Quand il est dit, Ép. V. 1 : celui qui aime Dieu, l'auteur de la naissance spirituelle (τὸν γεννήσαντα), aimera aussi celui qui est né de lui (τὸν γεγεννημένον), l'amour se trouve en dehors de tout contact avec celui qui n'a pas cette qualité. On peut même dire que l'amour du genre humain est explicitement répudié ou du moins laissé de côté, évité par un mot mis dans la bouche de Jésus-Christ

(XVII. 9). L'amour que les croyants ont les uns pour les autres n'est pas l'effet d'une inclination individuelle; c'est plutôt un symptôme naturel de leur régénération commune, de leur rapport égal avec le Père (XVII. 21). C'est pour cela qu'ils sont appelés ἀδελφοὶ (Ép. *passim*), et les passages qu'on a l'habitude d'expliquer de l'amour universel (par exemple, Ép. III. 17; IV. 20, etc.) doivent être interprétés dans un sens plus restreint.

L'amour est par lui-même un sentiment, une disposition de l'âme, une inclination. Il atteint sa perfection non par la parole ou par la confession, mais par l'action (Ép. III. 18). C'est en cela que se manifeste l'amour de Dieu, que nous observions ses commandements (Ép. V. 3; II. 5; Év. XIV. 21). Arrivé à ce point et devenu en même temps l'expression complète et vraie de la foi, il a la puissance de vaincre le monde. Il exclut toute crainte et va affronter le monde avec courage au jour décisif, sachant que le Seigneur est avec lui (Ép. IV. 17. 18).

L'amour de Dieu consiste à observer ses commandements. Ces commandements ne sont nulle part énumérés en détail; de temps à autre ils sont seulement mentionnés à titre d'exemple, et Christ en est représenté comme l'expression vivante et le modèle (par exemple, Ép. III. 16 s.; Év. XIII. 14, etc.). On abandonne au sentiment chrétien le soin de reconnaître ses devoirs; il ne saurait s'égarer dans ce chemin, l'accomplissement du devoir lui étant naturel. Celui qui est né de Dieu n'est plus chair, mais esprit (III. 6), et ses actes sont des actes de l'Esprit. Pour bien nous pénétrer de la portée de l'idée qui nous occupe, nous nous en tiendrons surtout à la belle allégorie du cep de vigne (XV. 1 ss.), qui en contient tous les éléments essentiels. Le véritable point de comparaison y est la liaison organique entre la souche et les sarments, et la communion intime entre le Sauveur et les croyants.

L'un et l'autre rapport doit donc également conduire à l'idée du développement naturel d'une force intrinsèque et innée, sans aucun secours extérieur et artificiel.

Il serait donc parfaitement hors de propos de faire l'énumération d'un certain nombre de termes appartenant aux écrits de Jean et au moyen desquels on pourrait espérer fonder un système de théologie éthique, ou même ce qu'on appelle une morale spéciale. On n'arriverait jamais à un ensemble, et de nombreuses lacunes rendraient le résultat incomplet et insuffisant. Nous nous bornerons à dire que, parmi ces termes aussi, il y en a plusieurs qui appartiennent au langage vulgaire; d'autres qui rappellent les formes particulières de la théologie de notre apôtre. Pour la première classe nous citerons ἀγαθοποιεῖν (V. 29), ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (Ép. II. 29; III. 7. 10). Cette dernière locution est synonyme de ἀγαπᾷν τοὺς ἀδελφούς[1]. Pour la seconde, nous rappellerons ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (III. 21; Ép. I. 6); ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν (Ép. I. 7; II. 9). Tout cela, comme on voit, n'est pas suffisant pour édifier une doctrine des devoirs particuliers, et l'on peut dire en général qu'une théologie qui met l'action essentiellement dans la foi (VI. 28 s.), n'a pas besoin de s'occuper d'une éthique spéciale ou d'une énumération de devoirs de circonstance. Nous avons donc eu raison de comprendre la théorie théologique de Jean sous deux titres seulement, la foi et la vie.[2]

Dans la notion de l'amour, telle que nous venons de la

1. Le terme δίκαιος est expliqué par οὐχ ἁμαρτάνων (Ép. III. 7), et ne se rencontre pas dans une signification plus spécifiquement théologique ou chrétienne.

2. Nous remarquerons en passant que la notion de la sanctification ne se trouve pas non plus mentionnée à part dans nos textes : ἁγιασμός (Év. XVII. 17 s.) est la consécration au ministère.

développer, est déjà contenue l'idée de l'*Église,* c'est-à-dire, de la communauté des croyants. Il est vrai qu'elle ne s'y trouve que d'une manière tout abstraite et sans les qualifications particulières par lesquelles l'Église, dans le sens historique et dogmatique du mot, se distingue de toute autre espèce de réunion religieuse. Nous ajouterons que de pareilles qualifications ne se trouvent pas dans nos textes. Jean s'arrête à l'image du troupeau qu'il se plaît à peindre très au long, et dont il fait (X. 1—16) l'une des allégories les plus populaires de la Bible. Mais cette allégorie, si belle d'ailleurs, n'arrive qu'à développer les rapports des brebis avec le berger. Elle ne s'applique pas du tout aux rapports qui peuvent ou doivent exister entre les brebis elles-mêmes, en tant qu'elles auraient un but commun à remplir, quelque chose à faire envers le monde ou pour lui. Nous obtenons ainsi tout au plus une Église idéale, une communauté de croyants que les affaires de la vie sociale ne touchent pas, et non celle qui doit être le ferment organisateur du monde, et qui elle-même a toujours encore besoin de s'organiser et de se former.

Dans son Épître, l'auteur avait davantage l'occasion de parler de l'Église, parce qu'elle existait de fait avec ses besoins et ses œuvres. En effet, nous y découvrons une série de locutions telles que celles-ci : *Nous savons, nous croyons,* etc., locutions évidemment communicatives, dans lesquelles s'exprime l'idée d'une communauté, d'une solidarité entre l'écrivain et d'autres personnes. Cette même idée se révèle encore dans l'exhortation d'examiner en commun, ou du moins, dans l'intérêt commun, toute doctrine (δοκιμασία πνευμάτων, IV. 1 ss.) qui veut s'imposer à l'Église. L'Esprit qui instruit et dirige les individus, devient l'esprit de la communauté entière, en tant que tous les membres qui la composent sont dirigés de la même manière et vers le même but. Cependant, en examinant la chose de près, nous nous trouvons toujours

ici sur le terrain de la théorie abstraite. Nous n'y voyons pas encore l'Église historique, pas même l'Église paulinienne avec ses formes simples et sa base spiritualiste. Elle ne serait pas ici à sa place, elle est inutile quand on vise à l'idéal. Il n'est pas question ici de docteurs, de directeurs : l'Esprit dirige et enseigne tous les membres, également et immédiatement. Les Douze, ou en général ceux qui ont été avec Jésus au commencement (XV. 27), ont un certain avantage sur les autres, mais un avantage tout extérieur et accidentel, en ce qu'ils peuvent enseigner d'après leur expérience historique. Mais cet avantage disparaît, parce que le Paraclet qui enseigne et rend témoignage à son tour, et qui est promis à tous les croyants, est indubitablement leur égal, et même leur supérieur. Quiconque a l'Esprit, a aussi les clefs, c'est-à-dire, le pouvoir de pardonner ou de retenir le péché (XX. 23). L'apôtre, en écrivant à ses chrétiens, leur parle comme à des hommes qui savent déjà tout (II. 20. 21. 27), et qui n'ont plus besoin d'instruction. Ainsi, tout est considéré du point de vue idéal; tout tend vers une union intime et parfaite, vers une identification de tous en Dieu et en Christ. Il n'en résulte pas une organisation sociale dans laquelle chacun aurait sa place et sa tâche propres; il ne s'agit pas là de travailler les uns pour les autres, de s'édifier mutuellement, de consolider l'œuvre du dedans par des efforts combinés, de lutter en commun avec le dehors, et de gagner ainsi du terrain sur le monde. Le mysticisme est quelque chose de trop intérieur, il trouve trop facilement en lui-même sa complète satisfaction; le besoin d'association n'est pas l'objet de ses préoccupations. Une telle Église n'a jamais existé autrement que dans le beau idéal, comme c'est le cas aussi pour ces chrétiens sans aucun péché dont nous avons déjà parlé à différentes occasions. L'expérience n'a point été consultée pour faire un pareil tableau; elle peut servir tout au plus à faire briller d'un éclat plus vif

la figure idéale qui le remplit par les ombres qu'elle projette et dont elle l'entoure incessamment.

C'est ici le lieu de dire encore un mot du baptême. Il en est bien question dans les écrits de Jean, et l'on pourrait invoquer ce fait, pour prouver que l'Église, comme institution actuelle et visible, n'est pas absolument négligée dans le cadre de cette théologie; car, enfin, le baptême est une institution ecclésiastique; c'est un rite d'initiation à une communauté, c'est, en un mot, quelque chose de matériel et d'extérieur, qui fait supposer une organisation du même genre. Néanmoins, nous maintenons notre assertion. Il y a très-peu de passages dans lesquels il soit parlé du baptême au point de vue dogmatique (Év. III. 5; Ép. V. 6. 8), et dans ces passages il n'est pas question de l'Église, mais seulement de la foi; ce qui revient à dire que le baptême est envisagé sous le point de vue d'une union des individus avec Christ, et non sous celui d'une union des fidèles entre eux et de la formation de la communauté ecclésiastique. Il y a plus : dans les mêmes endroits il est assigné à l'eau une place ou une valeur inférieure en comparaison de celle de l'Esprit (cf. I. 31. 33); ou bien le sang de Christ lui est préféré comme la chose plus importante, et en tout cas, le baptême est représenté comme un symbole de la naissance spirituelle, et non comme le signe commémoratif d'une association. Nous ne sortons pas des limites de l'individualisme que nous avons trouvé partout dans ce système.

Quant à la Cène que Paul prend une fois pour un symbole de la communauté ecclésiastique (1 Cor. X. 17), Jean n'en parle pas même. Nous ne dirons pas que les exégètes aient tort de trouver une allusion à cette institution sacrée dans le célèbre passage, VI. 51 ss., que nous avons analysé plus haut, et de considérer celui-ci comme une explication théologique du rite. Mais en admettant cette interprétation, il n'en sera que plus évident que nous avons raison dans notre assertion

principale. En effet, dans ce passage encore, il n'est question que de la communion individuelle du croyant avec le Sauveur, et l'on n'y trouvera pas la moindre trace d'une application ou d'une interprétation plus large qui nous placerait sur le terrain de l'association.

CHAPITRE XVI.

De la vie.

Nous arrivons enfin au but final de l'économie divine, et par conséquent à la clef de voûte de la théologie de Jean. L'une et l'autre se résument dans cette formule : ἵνα ζωὴν ἔχητε (XX. 31), *afin que vous ayez la vie !* Non-seulement l'apôtre revient incessamment lui-même à cette conclusion, il n'y a pas un seul discours de Jésus qui ne la proclame comme la fin de son œuvre, comme le but de tous les efforts de l'homme. Il n'est pas besoin de citer des textes à l'appui de cette assertion; on les trouve à chaque page, et les passages les plus remarquables se rencontreront plus loin sur notre chemin pour des raisons spéciales.

En arrivant ainsi à parler de la *vie*, nous devrons établir d'abord plusieurs faits de la plus haute importance et en même temps très-caractéristiques pour le système que nous exposons. Le premier de ces faits, c'est que *la vie est un effet immédiat de la foi.* Celui qui croit a (ἔχει) la vie, il a déjà passé (μεταβέβηκε) du royaume de la mort dans le royaume de la vie (V. 24; cp. VI. 40. 47. 54). La vie n'est donc point quelque

chose qui appartienne exclusivement à l'avenir. Elle a sa racine et sa source dans l'union avec le Fils et le Père qui seuls possèdent la vie comme leur essence (V. 26). Celui qui a le Fils aura donc nécessairement (Ép. V. 11 ss.) ce qui est essentiel au Fils, la vie, comme il a déjà eu la lumière et l'amour; il l'aura en lui-même, ἐν ἑαυτῷ, tout aussi essentiellement (VI. 53). Il revient donc au même de dire que Dieu donne la vie aux croyants (Ép. *l. c.*) ou plutôt qu'il l'a donnée, ou de dire que le Fils la donne (X. 28; XVII. 2). Nous ne mentionnons qu'en passant les expressions ἄρτος ζῶν ou ζωῆς (VI. 35. 48. 51), ὕδωρ ζῶν (IV. 10 s.) dont l'explication a été donnée plus haut dans le chapitre qui traîtait de la foi. Nous nous bornerons à faire remarquer ici que l'image même qu'elles contiennent, celle d'une nourriture vivifiante (VI. 33), qui se transforme en la substance du corps qui la reçoit, est bien propre à nous donner la conscience de cette immédiateté de la vie. Nous retrouvons encore cette dernière, mais sans image, dans le passage XI. 25 (XIV. 6).[1]

Dans toutes les formules que nous venons de citer, la vie est donc représentée découlant naturellement de l'union avec Christ comme de sa source, et ce fait dominera tout ce qu'il y aura à dire sur cette matière, si le système reste conséquent avec lui-même. On a cependant allégué certains passages qui,

---

1. A côté de ces expressions nous en trouvons d'autres, qui ne dérivent point directement de cette conception mystique, et qui par conséquent ne sont pas de nature à prouver la thèse que nous établissons ici. On se rappelle qu'il en a été de même pour d'autres points. Ainsi, quand il est dit, VIII. 12 : Celui qui me suit aura la lumière de la vie, rien n'empêche d'entendre cela d'une illumination de la raison par l'Évangile, et d'un acheminement progressif vers la vie éternelle. Il en sera de même de VI. 63. 68; XII. 50, où il est question des *paroles de la vie éternelle*. Toujours est-il que ces passages, pour être moins explicites, ne sont pas contraires au sens que nous jugeons être le plus essentiel, et ne doivent pas servir à l'exégèse pour amoindrir ce dernier.

d'après une interprétation à notre avis erronée, sembleraient autoriser des doutes relativement à cette liaison immédiate de la cause et de l'effet. C'est ainsi qu'on a relevé la formule εἰς ζωήν (IV. 14 et VI. 27) comme exprimant un rapport de temps et on l'a traduite par ces mots : à travers la vie actuelle *jusqu'à la vie future,* laquelle sera la vraie vie, la vie éternelle. Une pareille interprétation ne saurait être admise. Dans les deux passages la foi, représentée sous les figures du pain et de l'eau, est signalée comme la nourriture qui donne véritablement la vie (εἰς exprimant l'effet), et on lui attribue la qualité de produire un effet durable et permanent (βρῶσις μένουσα), qualité qui n'appartient pas à la nourriture physique, puisque celle-ci n'empêche pas la faim et la soif de se faire sentir de nouveau. C'est ainsi encore qu'il est faux d'entendre ce qui est appelé, IV. 36, *le fruit pour la vie éternelle,* de l'œuvre évangélique comme procurant plus tard cette vie aux apôtres, à titre de récompense. Ce fruit, ce sont les nouveaux convertis eux-mêmes. L'activité des disciples étant comparée à une moisson, ils gagnent ou récoltent les âmes des hommes qui les écoutent ; c'est là le bon grain, ce sont là les gerbes qu'ils viennent porter dans leur grange, et cette grange c'est la vie éternelle. Évidemment cette solution de l'allégorie, loin d'être contraire à l'idée de l'immédiateté de la vie, y conduit de nouveau. Enfin, on pourrait nous objecter que le verbe ζῆν, vivre, qui remplace quelquefois la formule ζωὴν ἔχειν, avoir la vie, ne se trouve au présent que quand il est question de Christ, tandis qu'il est toujours au futur quand il s'agit des croyants. Mais cette assertion n'est pas fondée. Non-seulement le présent est employé aussi des fidèles (XI. 26) ; mais le futur ne prouve rien contre notre thèse. Car, par exemple, dans le passage Ép. IV. 9 l'emploi du futur ou plutôt de l'aoriste est simplement motivé par les règles de la syntaxe et ne tient nullement à l'idée théologique. Dans un autre endroit (XIV. 19) il est dit

que la catastrophe qui conduira Jésus lui-même pour un temps à la nuit du tombeau, amènera pour les disciples pour un temps aussi la nuit du désespoir et de l'incrédulité; mais qu'après cela le jour de la vie, dans le double sens de ce mot, renaîtra pour lui comme pour eux. Le futur ζήσεσθε, dans cette phrase, prouve donc de nouveau en faveur de notre explication. Enfin, dans les autres passages, VI. 51. 57 s.; XI. 25, le futur dépend simplement de la forme hypothétique du discours.

A ce premier fait dogmatique concernant la vie, il s'en joint un second, inséparable de l'autre, celui de sa durée *éternelle*, ζωὴ αἰώνιος. Ce serait une étrange erreur que de vouloir faire une différence entre ce qui est appelé simplement la vie et ce qui est nommé ailleurs la vie éternelle, comme si cette dernière notion contenait quelque chose de plus que la première, ou qu'elle se rapportât à une autre période de l'existence humaine. Les deux expressions sont employées comme absolument équivalentes et se remplacent quelquefois dans une seule et même phrase (Év. III. 36; V. 24. 39 s.; VI. 53 s., 57 s.; Ép. I. 2; III. 14 s.; V. 11 ss.). Au fond, il ne saurait en être autrement; il est impossible de concevoir la vie divine comme pouvant ou devant s'interrompre; elle est tout aussi peu dans le cas de subir un développement graduel, une gradation successive; enfin, il n'est dit nulle part qu'en passant de Christ au fidèle, elle doive commencer par s'affaiblir ou se modifier, sauf à se fortifier, à se compléter plus tard. La qualification d'*éternelle* n'est donc qu'une épithète superflue si l'on veut, un attribut déjà renfermé dans la notion du sujet. Nous dirions même volontiers que cette épithète n'a été ajoutée que pour déclarer plus explicitement que la théologie mystique ignore la différence que l'on peut faire ailleurs entre la vie présente et la vie future. Quoi qu'il en soit, l'auteur reste conséquent avec lui-même en affirmant que la mort physique ne saurait inter-

rompre ni troubler cette vie (XI. 26), ou en refusant d'appliquer la notion vulgaire de la mort au moment de la séparation de l'homme d'avec ses rapports terrestres actuels (VIII. 51 s.).

Après cela il ne nous reste plus qu'à demander ce qu'est au fond cette ζωή? Nous n'en trouvons nulle part la définition. Mais l'étymologie nous en fournira les éléments, et l'histoire des idées religieuses dans la sphère biblique nous servira pour la compléter.

Nous y découvrons donc premièrement l'idée de l'existence réelle, d'une existence telle qu'elle est propre à Dieu et au Verbe, c'est-à-dire, impérissable, non sujette aux dérangements, aux imperfections du monde fini. Cette première idée est exprimée à plusieurs reprises, du moins négativement (III. 15 s.; X. 28; XI. 26); elle conduit sur l'immortalité, ou pour mieux dire, sur la vie, à une doctrine qui dépasse de beaucoup toutes celles que la philosophie ou la théologie vulgaire a formulées et qui repose sur des conceptions et des prémisses toutes différentes. En effet, elle n'a besoin ni de la thèse philosophique de l'immatérialité et de l'indestructibilité de l'âme humaine, ni de la thèse théologique d'une reconstruction corporelle extraordinaire de notre personne; thèses dont la première est absolument étrangère à la religion biblique, et la seconde absolument contraire à la raison.

En second lieu, la notion de la vie telle qu'elle est conçue dans ce système, implique l'idée d'une force, d'une action, d'une communication, puisque cette vie ne reste pas non plus renfermée et pour ainsi dire latente ou passive en Dieu et dans le Verbe, de la part desquels elle arrive au croyant. Ce n'est pas quelque chose de neutre, de sommeillant; ce n'est pas une plante sans fruit; c'est un germe qui doit se développer de la manière la plus heureuse (XIV. 12, s.; XVI,

23, s.). Dans ces passages on se gardera bien d'entendre par les prières qui sont sûres d'être exaucées des réclamations égoïstes de l'intérêt privé; le contexte nous fait voir clairement qu'il s'agit des efforts et des résultats de l'activité chrétienne et apostolique, lesquels apparaissent comme autant de fleurs et de fruits de l'union des disciples et du Sauveur.

Enfin, nous savons déjà par l'ensemble des idées du mosaïsme que la notion de la vie renferme celle de la satisfaction et de la félicité. La satisfaction et la félicité sont l'effet direct de l'union avec Christ. Les termes qui désignent celle-ci et qui sont synonymes en même temps avec celui d'ἔχειν ζωὴν (VI. 56; X. 28), sont transportés également à l'état de félicité. Ainsi, la locution (XVI. 16—22) ὄψεσθέ με, *vous me verrez*, qui doit nécessairement être prise au sens spirituel, est intimement liée et employée alternativement avec cette autre χαρήσεσθε, vous vous réjouirez, *vous serez heureux*. Cette félicité du chrétien, par cela même qu'elle découle directement d'une union inaltérable, est indestructible à son tour (v. 22); elle grandit, elle devient plus parfaite par chaque nouveau succès de l'activité apostolique (v. 24); elle se fortifie par chaque nouvelle expérience intérieure du chrétien (Ép. I. 4); elle a d'abord appartenu à Christ; c'est de lui qu'elle passe aux fidèles (XV. 11; XVII. 13); chez eux, par conséquent, elle aura les mêmes propriétés que chez lui. Sans doute, elle ne peut être conquise que par de dures épreuves, par un combat plein d'angoisses, par un apprentissage semé de douleurs et de privations; mais la joie qui succède à tout cela en est d'autant plus pure et plus complète (πεπληρωμένη, XV. 11; XVI. 24; Ép. I. 4); la douleur s'efface quand cet enfantement de la vie est accompli (XVI. 20 s.). La félicité du croyant, c'est cette paix du cœur, cette tranquillité imperturbable, sûre de posséder le vrai bien et ne demandant pas ceux du monde qui ne donnent point la satisfaction. Cette

paix, le maître, en allant rejoindre son Père, la laissa aux disciples comme ses derniers adieux (XIV. 27).

Voilà, ce nous semble, le rapport de la vie intérieure à la vie extérieure, tel qu'il est défini dans les écrits de l'apôtre Jean. On le voit, le triomphe remporté sur la mort et sur la crainte qu'elle peut inspirer, est ici complet et définitif. Il ne se borne pas à enlever à la mort son aiguillon, ce dernier semble ne pas exister. A ce point de vue nous ne devons plus nous attendre à trouver dans ce système une longue eschatologie. En effet, dans la théorie que nous venons de développer, il n'y a pas de place pour cette partie de la théologie vulgaire. Nous ne serons donc pas étonnés de pouvoir constater ce fait que l'Évangile dont nous nous occupons et l'enseignement qui y est attribué à Jésus-Christ, restent fidèles à cette théorie et excluent par leur silence même ce que nous avons vu ailleurs être l'objet principal des croyances chrétiennes. Sans doute il est impossible à l'homme de détourner tout à fait son regard du changement qui attend les mortels au terme de leur carrière terrestre, mais si notre auteur effleure ce sujet, c'est pour lui contester en quelque sorte toute importance théologique. Car dans le développement de l'existence individuelle, le moment décisif, le point culminant n'est pas celui où le corps meurt, mais bien celui où l'âme commence à vivre de sa vie réelle, seule digne de ce nom, et ce moment doit nécessairement précéder l'autre, s'il veut avoir toute l'importance que le système y attache.

Ainsi les idées eschatologiques ordinaires du christianisme primitif manquent dans l'Évangile de Jean, ou tout au plus, s'il en est question dans certaines locutions populaires, elles sont tellement isolées qu'elles ne touchent en aucune façon au noyau du système. Pour le prouver, nous entrerons dans quelques détails. Le quatrième Évangile est le seul écrit du

Nouveau-Testament qui ne sache rien de la fin prochaine du monde. La promesse contenue dans le passage XIV. 16, implique même, quoique obscurément, une attente contraire. Il n'est pas non plus fait mention de la parousie. On aurait certainement tort d'y rapporter les paroles consignées au chapitre XIV. 3. 18. 28. Ces deux derniers versets doivent s'entendre du retour spirituel de Christ, dont les autres Évangiles aussi nous parlent comme d'une promesse du Seigneur, et avec lequel on peut comparer, si ce n'est identifier l'envoi du Paraclet. Le v. 21 dit explicitement que ce retour dépendra de l'amour que chacun aura pour lui : ceci exclut jusqu'à l'idée du dogme de la parousie, et il est inutile de chercher ailleurs (p. ex. XVI. 22 s.), pour notre explication, des preuves subsidiaires. Le premier des versets cités tout à l'heure (XIV. 3) se rapporte évidemment à ce que le Seigneur viendra chercher chacun des siens au moment de sa mort, pour le faire entrer immédiatement dans la demeure des bienheureux. Nous disons *immédiatement*, et nous répudions au nom de nos textes toute idée de séparation et d'intervalle, parce que si celle-ci était admise, la doctrine suffisamment constatée de la nature de la vie (v. 6) se trouverait renversée, la consolation promise aux disciples qui ne pouvaient se contenter de la perspective d'une résurrection universelle, mais tardive (XI. 24), ne serait point réellement donnée. Le chapitre tout entier s'oppose d'ailleurs à l'interprétation que nous combattons, en ce qu'il affirme que le retour de Christ aura lieu seulement pour les élus (v. 22). De cette manière nous avons établi en même temps qu'il n'est pas non plus question d'un état intermédiaire (*status medius*) entre la mort et la résurrection. Le πάλιν ἔρχομαι du v. 3 implique par lui-même la réception dans les demeures éternelles du Père, et nulle part il n'est question d'un changement ultérieur de séjour ou de situation. Pour un moment les disciples allaient être séparés

localement du maître (XIII. 33); mais cette séparation se trouvait de suite effacée ou neutralisée par sa présence spirituelle (XIV. 18 s.) et devait cesser dans le sens propre du mot, à mesure que chacun serait appelé à lui. Ils devaient le suivre dans son ministère d'abord, dans sa mort ensuite (XIII. 36), et par celle-ci se réunir de nouveau (XII. 26) avec lui, même localement.

De tous les faits eschatologiques, le seul dont il soit question en passant, c'est la résurrection des morts. Il en est parlé d'abord V. 21. 28. 29. Dans ces passages, la résurrection spirituelle est comparée à la résurrection physique et expliquée pour ainsi dire par son analogie avec cette dernière; mais il est déclaré en même temps qu'elle est plus grande et plus importante (μείζονα ἔργα, v. 20). Il en est parlé encore VI. 39. 40. 44. 54, où le fait, que quelqu'un possède actuellement déjà la vie éternelle (ἔχει ζωὴν αἰώνιον), est en quelque sorte confirmé par la promesse de la résurrection (ἐγὼ ἀναστήσω αὐτόν); cette dernière phrase ne fait ici que répéter, en des termes populaires, la doctrine précédemment formulée d'une manière plus mystique, savoir que pour le croyant il n'y aura point de mort véritable. En un mot, cette phrase (ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν) ne dit ni plus ni moins que cette autre (XI. 25), κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, à moins qu'on ne veuille admettre que l'auteur se contredise lui-même. Nous dirons même que ce dernier passage justifie très-explicitement notre interprétation des autres qui viennent d'être cités. En effet, nous y voyons la croyance de Marthe, que son frère reviendrait à la vie lors de la résurrection générale des morts, croyance dans laquelle elle ne saurait trouver en ce moment une consolation suffisante, nous la voyons, non pas précisément combattue par Jésus, mais dépouillée de toute valeur théologique, en comparaison avec cette autre croyance que la vie et la résurrection commencent dès à présent, triom-

phant de la mort, dans celui qui reçoit l'une et l'autre immédiatement du Sauveur. Dans le passage cité en premier lieu (V. 21 s.), il est pareillement évident que le discours appuie sur cette idée mystique, tandis que l'espérance populaire fondée sur l'eschatologie judaïque, est refoulée vers l'arrière-plan. Elle pouvait y rester pour ceux qui n'auraient pas su s'élever jusqu'à l'autre.[1]

Pour ne rien omettre de ce qui se rapporte à notre sujet, nous observerons encore que l'Évangile de Jean garde un profond silence sur toutes les autres questions et notions eschatologiques qui ailleurs sont intimement liées à celles que nous venons de mentionner. Ainsi il n'est point parlé du Schéol ou Hadès, de la puissance du diable sur les morts, du repos ou du sommeil du tombeau, du corps futur. Comment l'esprit se soucierait-il du corps? Du moins, quant à présent, il ne s'en préoccupera point. L'idée d'un jugement futur et universel est répudiée (III. 17 s.; XII. 47 s.) comme quelque chose de superflu, comme dénuée de fondement au point de vue théologique; et s'il est question dans cette circonstance du dernier jour (XII. 48), il s'agit évidemment de la manière dont le sort de chaque individu sera réglé lors de sa mort, conformément au rapport dans lequel il sera placé à l'égard du Sauveur. Partout donc la doctrine des choses finales est

1. Toute cette déduction a été vivement combattue par M. Grimm, de Iéna, dans un article inséré dans les *Studien*, 1849, II. 287. Je regrette que ses observations ne m'aient pas pu décider à adopter sa manière de voir. Je ne dis pas que la notion d'une résurrection à la fin des temps (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) soit rejetée, mais je dis que la théologie mystique n'en a que faire et vise à se l'assimiler, à la transformer en son image. Combien de fois, dans les autres Évangiles, la saine exégèse ne doit-elle pas supposer que Jésus, dans ses enseignements eschatologiques, s'est volontiers servi d'expressions qui rappelaient le matérialisme des croyances populaires! Et nous ne serions pas autorisés à faire la même supposition, lorsque l'explication spirituelle se trouve à côté en toutes lettres?

absolument spiritualiste et nulle part on ne trouvera de trace qu'elle doive être telle seulement pour les croyants, tandis que pour les autres il y aurait un sommeil dans le tombeau, une résurrection tardive et un jugement dernier dans le sens vulgaire. Nous ajouterons enfin que le nom de *royaume de Dieu*, nom emprunté également à l'eschatologie populaire, ne se trouve dans nos textes que lorsque Jésus est amené à se servir de locutions usuelles (XVIII. 36 et III. 3. 5). Dans le premier passage, il y a la négation d'une idée politique; on ne parviendra jamais à en tirer quelque chose de positif, qui servirait à compléter la théorie eschatologique de notre Évangile. Dans le second passage, il s'agit d'orienter Nicodème dans les idées nouvelles qui vont lui être exposées; l'expression de royaume est immédiatement traduite par celles de naissance et de foi, ce qui prouve de reste qu'il n'est pas question d'eschatologie. [1]

Au demeurant, la théologie du quatrième Évangile ne possède, pour toute la partie concernant les choses finales, que cette seule thèse, qu'il y a pour les croyants un avantage à mourir. Ils seront alors réunis à Christ même localement; les imperfections de l'existence terrestre ne les toucheront plus; ils les échangeront contre la gloire (δόξα) céleste et se réjouiront de celle de Christ (XVII. 22. 24).

On voudra bien remarquer que nous disons la théologie du quatrième Évangile. Nous entendons parler de ce système, de cette manière particulière de concevoir l'essence du christianisme, que nous avons nommée le mysticisme johannique, et dont nous achevons en ce moment le tableau. Ce système

1. Nous n'avons trouvé dans l'Évangile de Jean qu'un seul passage où la vie présente et la vie future soient réellement opposées l'une à l'autre. C'est le verset XII. 25. Mais là encore c'est une formule populaire, et de plus l'antithèse porte non sur la différence des temps, mais sur la nature diverse de la vie du corps et de l'âme.

n'a pas de place pour les notions eschatologiques vulgaires; il n'éprouve pas le besoin de se les incorporer. Nous n'avons pas entendu dire que ces notions en elles-mêmes aient été rejetées comme fausses ou absurdes par l'apôtre théologien; ce serait une assertion que nous ne pourrions pas prouver. Lorsqu'un système, comme c'est le cas de celui-ci, prend à tâche d'exposer et d'expliquer une seule face de la vie spirituelle, celle qui a sa racine dans le sentiment, il passera nécessairement sous silence ce qui appartient exclusivement à une autre sphère, à celle de l'entendement par exemple, à celle de la conscience, ou à celle qui se rattache immédiatement à la vie animale. Ce silence ne prouve rien, sinon l'absence d'un besoin, soit du côté de l'esprit qui conçoit, soit du côté de la raison qui démontre. Tout aussi peu qu'un philosophe est tenu de mettre dans sa théorie tout ce qu'il peut savoir de physique, tout aussi peu et moins encore on exigera d'un théologien mystique qu'il réserve dans son système une place à des idées religieuses qui peuvent avoir leur valeur de fait, mais qui sont absolument étrangères au mysticisme.

Cette assertion peut paraître hasardée et paradoxale; cependant nous la prouverons immédiatement par un fait élevé au-dessus de toute contestation. Ce qui s'est trouvé rester en dehors de la théorie mystique de l'Évangile, nous le voyons reparaître dans la prédication plus pratique de l'Épître. Celle-ci, très-différente sur ce point du premier ouvrage, rappelle et met à profit un certain nombre de thèses empruntées à l'eschatologie ordinaire. Elle le fait, bien entendu, en tant qu'elles peuvent étayer utilement les exhortations morales, et ne les met point en rapport direct avec le mysticisme du système. Ainsi, nous y rencontrons (III. 3) le terme et l'idée d'espérance (ἐλπὶς) employé en vue d'une série de choses à venir. C'est la seule fois que ce mot, si fréquent chez Paul, se présente dans les écrits de Jean. Ces choses à venir comprennent d'abord

l'attente certaine de la fin prochaine du siècle (II. 18). Cependant, il est à remarquer que cet événement est pronostiqué d'une manière très-particulière et assez différente de ce qui est enseigné par le judaïsme. A la place de l'antechrist personnel, considéré par ce dernier comme le précurseur de la parousie, il y a ici la tendance antichrétienne des croyances et des mœurs, considérée comme devant se répandre et se généraliser de plus en plus, et provoquer ainsi le jugement. La prosopopée enfantée par une polémique à la fois politique et prophétique a disparu, il n'est resté que la prédication pratique, l'idée d'un antagonisme croissant entre le bien et le mal, entre Dieu et le monde, antagonisme qui doit nécessairement conduire à une catastrophe. C'est là encore un symptôme de cette tendance naturelle de la théologie évangélique de spiritualiser complétement le dogme judaïque; nous en tiendrons compte d'autant plus volontiers, que c'est pour nous une preuve de plus qu'au fond l'Épître n'enseigne pas une doctrine différente de celle de l'Évangile. Après ce premier fait eschatologique que l'Épître nous fournit, nous constaterons en second lieu l'idée de la parousie (II. 28), et celle du jugement dernier qui s'y rattache nécessairement. Mais, ici encore, la théologie de l'Évangile domine la forme populaire de l'espérance chrétienne. Le croyant, est-il dit, IV. 17, n'a point à craindre ce jugement (cp. Év. III. 18). Enfin, il y a la perspective d'un développement de notre être dans les nouveaux rapports où nous devons entrer, développement dont nous n'avons encore qu'un vague pressentiment, et non une notion claire et précise (III. 2). Cette perspective, il est vrai, dirige le regard vers les choses du dehors plus que cela ne doit avoir lieu dans un mysticisme qui se plaît à trouver en lui-même la source d'un bonheur parfait; mais elle est bien plus étrangère encore au matérialisme judaïque qui ne savait que trop quel genre de jouissances il attendait de l'autre vie.

Quelle que soit la valeur que l'on veuille accorder à ces dernières observations, toujours est-il qu'il existe une différence entre l'Évangile et l'Épître au sujet des idées eschatologiques. Cette différence, d'autres l'ont déjà remarquée, et l'on en a donné diverses explications. On a dit que la théologie du disciple exprimée par l'Épître, n'atteint pas à la hauteur de l'enseignement du Maître fidèlement reproduit par l'historien dans l'Évangile. Nous avons déjà déclaré dans l'introduction que nous ne croyons pas à la possibilité de séparer ainsi dans les parties dogmatiques de ces livres deux individualités parfaitement distinctes. On a dit encore, qu'entre l'Épître et l'Évangile il pourrait s'être écoulé un certain laps de temps pendant lequel les idées de l'auteur se seraient spiritualisées davantage. Au point de vue dogmatique, nous n'aurions à faire aucune objection à cette explication; mais au point de vue historique, nous n'avons rien à dire en sa faveur. Il y a plus : la base dogmatique de l'Épître est si bien spiritualiste et en harmonie avec celle de l'Évangile, qu'il y a impossibilité de les séparer comme appartenant à deux phases différentes de la conception religieuse. On est allé, dans ces derniers temps, jusqu'à admettre des auteurs différents pour les deux écrits; mais ils sont trop évidemment les enfants jumeaux d'un même esprit, pour que nous songions à engager sérieusement une discussion à ce sujet. Peut-être pourra-t-on se contenter de ce que nous avons dit plus haut sur le rapport naturel qui peut avoir existé entre une conception mystique, parfaite et absolue, de la religion donnée par et en Jésus-Christ, et le résidu fragmentaire de notions antérieurement familières à l'auteur, qui n'auraient été ni complétement absorbées, ni tout à fait répudiées par ce mysticisme.[1]

---

1. Je saisis cette occasion pour déclarer que moi aussi je crois que l'Épître a été écrite avant l'Évangile, mais cette opinion n'est point motivée par les obser-

CHAPITRE XVII.

Le quatrième Évangile et l'Apocalypse.

Après l'exposition complète et détaillée que nous venons de faire de la théologie enseignée dans le quatrième Évangile, il pourrait paraître superflu de comparer celle-ci à la théologie de l'Apocalypse, pour faire ressortir la différence des deux points de vue et des systèmes qui en découlent. Cette différence a été sentie et reconnue dans tous les siècles, et par tous les auteurs qui ont examiné la chose sans prévention, et si nous croyions que dans de pareilles questions l'autorité d'un nom pût remplacer les arguments, les Pères et les réformateurs viendraient immédiatement et en nombre nous offrir leur appui. Cependant, telle n'est pas notre méthode; nous aimons à voir tout de nos propres yeux, et à arriver partout à un jugement assis sur une base solide et clairement formulée. Nous demanderons donc la permission de rapprocher les résultats de notre double étude, pour prouver une fois de plus que dans le sein de la même Église, sur le sol de la même province probable-

---

vations qui viennent d'être discutées. Il est vrai qu'aujourd'hui l'exégèse, pour expliquer l'Épître, a souvent besoin de recourir à l'Évangile; mais cela ne prouve rien en faveur de la priorité de celui-ci. Pour les premiers lecteurs de l'Épître, ce besoin n'a pas existé; car pour eux le véritable commentaire d'un écrit apostolique, et en même temps le seul parfaitement suffisant, ce n'étaient point les passages parallèles qu'ils tiraient d'un autre écrit, mais l'instruction orale dont l'auteur l'accompagnait. C'est à défaut de cette instruction que nous sommes forcés aujourd'hui de nous contenter de l'autre moyen.

ment, peut-être même à peu de distance relativement au temps, et surtout dans la communauté de foi et d'espérance fondée sur le même Seigneur et Sauveur, il a pu se produire deux conceptions théologiques assez différentes par l'individualité qu'elles expriment, pour qu'il soit moins facile de découvrir les points de contact qui les unissent, que les tendances qui les séparent.

Qu'on veuille bien le remarquer, nous n'entendons point ici faire de la critique littéraire pour prouver, soit l'identité, soit la diversité des auteurs auxquels devront revenir les ouvrages attribués par la tradition à l'apôtre Jean. Nous n'avons affaire ici qu'aux idées théologiques, et bien que la diversité de ces dernières, si elle est dûment constatée, soit une raison des plus concluantes pour douter de l'identité des auteurs, nous ne prétendons pas que la question relative à l'origine de tous ces livres soit définitivement vidée par le simple examen de leur contenu. Nous laisserons donc ici de côté, non-seulement une masse d'arguments autrefois en usage, et empruntés surtout à la forme de l'Apocalypse, que Luther, entre autres, jugeait indigne d'un disciple de Jésus, arguments auxquels nous ne reconnaissons pas la moindre valeur; mais nous passerons aussi sous silence tout ce que la critique philologique et historique a trouvé de preuves, pour ou contre l'un ou l'autre de ces documents, soit dans leur style, soit dans leurs allusions à différents faits extérieurs, soit dans la tradition qui les concerne. Ce que nous avons en vue, c'est de prouver que les deux types d'enseignement chrétien qui se présentent dans le quatrième Évangile et dans le livre de la Révélation, n'ont pu exister simultanément dans un même esprit.

Dans ce parallèle, comme dans les autres que nous avons déjà esquissés, il s'agit moins des détails que de l'ensemble de la théologie, de sa couleur et de sa tendance. Les détails ne peuvent guère fournir des preuves concluantes, ni par les

analogies, ni par les variations qu'ils offriraient, parce que, après tout, c'est toujours un enseignement apostolique et chrétien que nous avons devant nous, et il est impossible que certains faits évangéliques, certaines convictions fondamentales ne se reproduisent de part et d'autre, et que le but particulier de chaque livre, et d'autres circonstances extérieures, n'en modifient le choix ou l'expression. Ce ne sera donc point par des rapprochements partiels qu'on prouvera quoi que ce soit dans une pareille recherche critique.

Voici deux exemples, on ne peut plus instructifs, qui nous feront voir qu'il ne faut point décider des questions de ce genre sur de simples apparences. On fait souvent sonner bien haut ce fait que Christ, dans l'Apocalypse, est représenté de préférence sous l'image de l'agneau. On s'est hâté de rapprocher ce fait d'un passage connu de l'Évangile, où l'on trouve la même figure, pour en conclure à l'identité de l'auteur et de la théologie. Nous protestons contre cette conclusion par plusieurs raisons. D'abord, l'expression grecque n'est pas la même des deux côtés (ἀμνὸς, ἀρνίον), et trahit ainsi deux plumes différentes; nous dirons la même chose à l'égard de la formule qui exprime l'idée de la rédemption par l'agneau; enfin, ce qu'il y a de plus important, c'est que la combinaison de cette idée soit avec l'agneau pascal, soit avec celui dont parle Ésaïe, n'appartient nullement à Jean tout seul, mais à la théologie chrétienne primitive en général (Act. VIII. 32; 1 Pierre I. 19; 1 Cor. V. 7). L'autre exemple que nous avions en vue, c'est l'emploi du terme de λόγος, pour désigner la personne de Christ. Ce terme, à la vérité, ne se rencontre pas chez les autres auteurs sacrés; mais il est antérieur à l'Évangile et n'a pas du tout été inventé par l'un ou l'autre apôtre auquel, par conséquent, il appartiendrait exclusivement. Il y a plus : l'Apocalypse dit ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ce qui est la formule usitée dans la théologie judaïque de la Palestine; l'Évangile dit simplement

ὁ λόγος, comme la philosophie philonienne, et la notion métaphysique n'est pas exactement la même. Pour arriver à quelque chose de positif, il faut donc prendre les idées de plus haut.

Nous constaterons d'abord, et en appelant au sentiment intime de tout lecteur attentif, que de tous les livres du Nouveau-Testament, le quatrième Évangile a le plus complétement dépassé la ligne du judaïsme, pour s'élever au point de vue idéal de l'Évangile, du haut duquel toutes les formes antérieures de la religion apparaissent comme imparfaites, et les juifs en particulier, comme se trouvant, de fait et par principe, dans l'opposition. Et cette opposition n'est pas seulement signalée comme se montrant dans des actes hostiles contre la personne de Jésus, mais comme se manifestant dans des sentiments préexistant à son enseignement, et rendant ce dernier stérile. Les formes de la vie religieuse de la communauté juive apparaissent à l'évangéliste comme des choses absolument étrangères au nouvel ordre de choses, comme des barrières qui la séparent de ce dernier, et il semble caresser avec une secrète prédilection la perspective d'une disposition bien autrement favorable chez les païens. Dans l'Apocalypse, c'est tout juste le contraire. Elle affecte de réhabiliter le nom des juifs, qui revient comme un nom d'honneur aux véritables disciples de Christ; c'est le paganisme qui apparaît comme le véritable et cruel ennemi de l'Évangile, et qui est l'objet de l'exécration de la part des fidèles. Sans doute, la communauté chrétienne, d'après ce livre, doit se recruter aussi parmi les païens; mais ces derniers sont proprement incorporés à Israël; Christ lui-même est l'enfant d'une mère que sa couronne aux douze étoiles nous fait immédiatement reconnaître pour une image de l'Ancien-Testament, et le temple de Sion, dont le révélateur, qui parle dans l'Évangile, avait proclamé la déchéance, est glorifié ici comme la demeure indestructible des élus.

Pour ne point nous livrer à des répétitions inutiles, nous ne

pousserons pas le parallèle plus loin de ce côté-là. Une simple lecture des deux textes et la récapitulation des termes favoris qu'ils offrent de part et d'autre, démontrera à chaque page la justesse de l'antithèse que nous venons de formuler. Les épithètes que l'Apocalypse donne à la divinité, sont empruntées directement au langage théocratique des prophètes, exaltant la puissance, la sainteté, l'éternité, la véracité et la terrible justice de Jéhovah, et n'offrant pas de trace des attributs dont l'Évangile de la grâce et de la rédemption a dû composer la notion de Dieu. Le rapport entre lui et les élus se dessine dans l'Apocalypse comme celui d'hommes injustement persécutés par le monde, et méritant une brillante compensation de leurs maux, par une patience et une fidélité à toute épreuve; le vengeur tout-puissant les fait enfin entrer dans la pleine jouissance de leurs droits légitimes, par l'anéantissement de leurs ennemis dont la chute entre pour beaucoup dans la félicité des victimes, qui soupirent aujourd'hui après le moment de la vengeance. Que tout cela est différent du rapport peint dans l'Évangile! Loin de laisser surgir des sentiments d'animosité dans le cœur de l'homme rempli tout entier de l'amour du Seigneur, c'est à peine s'il lui permet encore de tourner le regard vers ce monde ennemi et perdu; le bonheur du croyant est parfait dès à présent; l'ennemi est déjà vaincu; la vie, le bonheur, ont commencé avec la foi.

En un mot, le christianisme de l'Apocalypse, en tant qu'il se met dans une position hostile contre ce qui lui est antipathique, est surtout dominé par le besoin de faire face à l'idolâtrie au nom des croyances révélées en général, et compte ainsi en quelque sorte Israël parmi ses auxiliaires, au moins dans le sens idéal. Le christianisme de l'Évangile, au contraire, se préoccupe surtout de ce qui le sépare de l'ancienne Alliance; la chose essentielle pour lui, c'est la spéculation qui doit l'élever au-dessus du monothéisme populaire des prophètes, et le mysti-

cisme, étranger à la morale de la loi. Il a donc en face de lui tout aussi bien le judaïsme historique que la religion des Grecs, qui se trouvent presque refoulés sur le même plan.

L'Apocalypse, dans sa construction idéale de l'histoire, telle qu'elle se déroule devant les yeux du prophète et de ses lecteurs, se renferme entièrement dans le cercle des espérances concrètes et matérielles de la synagogue. L'Évangile, au contraire, est tellement dans les voies du spiritualisme que le monde actuel même, au milieu duquel pourtant l'apôtre et ses chrétiens vivent encore, se ressent de la métamorphose que veut lui faire subir la puissance d'abstraction de son mysticisme. Les preuves de cette double assertion se pressent en foule sous notre plume. Quelle énorme distance entre le lion de Juda qui vient paître les peuples avec une verge de fer, et les briser comme des vases d'argile, et le bon Pasteur qui donne sa vie pour le troupeau, qui aime à se rappeler les brebis dispersées au dehors, et qui veut les réunir toutes dans le même bercail! Là, le conflit entre le royaume de Dieu et la puissance de l'enfer se décide par la force physique et au bruit des armes; les fidèles adorateurs marqués du sceau de Christ, sont les spectateurs du combat, et jouissent des tourments de leurs adversaires vaincus sur une arène, sur laquelle eux-mêmes n'ont pas eu besoin de paraître. Ici, c'est dans leur cœur que Christ s'établit pour triompher; ce sont des armes spirituelles qui assurent sa victoire, et l'inimitié du monde peut encore affliger leur âme compatissante, mais non troubler leur paix intérieure. Là, le mal s'est fait individu, il s'est placé sur le trône de l'empire, à la tête d'une armée avide de carnage; c'est un monarque païen, c'est un antechrist personnel qu'une secrète terreur désigne à peine mystérieusement, mais que l'exégèse montre du doigt dans l'histoire. Ici, l'antechrist, c'est le fait abstrait de l'opposition à la vérité de l'Évangile, et cette opposition, on n'a pas besoin de la chercher au loin dans une

sphère étrangère; elle se manifeste jusque dans le sein même de l'Église, en tant que l'Esprit de Dieu n'a pas pénétré dans tous les cœurs. Les deux formules parlent également d'une double résurrection; mais quelle différence de l'une à l'autre! Dans l'Apocalypse, il y a d'abord la résurrection d'une catégorie d'hommes privilégiés, puis, après une béatitude millénaire, la résurrection universelle pour le jugement dernier, le tout pompeusement dramatisé et orné de tout ce que l'imagination poétique de l'eschatologie juive avait inventé de plus imposant. Dans l'Évangile, la résurrection importante, c'est aussi la première; mais elle se fait ici-bas dans le secret du cœur, à l'appel de Christ, venant à vivre en nous, et à nous faire sortir ainsi de la nuit d'un tombeau bien autrement triste que celui qui reçoit le corps. Quiconque croit, a déjà cette vie éternelle, et la seconde résurrection, celle qui nous fait franchir le tombeau, n'est que la conséquenee naturelle de l'autre. Tout ce que l'Évangile promet aux croyants et à leur communauté terrestre, l'Apocalypse le réserve expressément au Ciel; la présence de Dieu et de Christ, la nourriture qui donne la vie immortelle, l'eau qui désaltère pour toujours, et encore ces promesses sont-elles à prendre d'un côté dans un sens idéal et figuré, de l'autre, elles se présentent avec tous les dehors d'un sens concret et positif. L'évangéliste, en un mot, déclare qu'il n'est pas encore apparu ce que nous serons un jour: il est heureux du présent, et y sait trouver tout ce qui peut satisfaire les besoins de l'âme et ses plus saintes aspirations. L'apocalypticien met tout son soin à peindre ce que nous serons un jour, et ne sait se consoler des amertumes de la vie que par la perspective de l'avenir.

Si l'un des deux types d'enseignement était foncièrement incompatible avec l'idée évangélique, on ne comprendrait pas leur présence simultanée dans le canon, dont beaucoup de théologiens ont, en effet, voulu bannir le livre de la Révé-

cisme, étranger à la morale de la loi. ... oprier ce
tout aussi bien le judaïsme histori ... des phases
qui se trouvent presque refoulé ... apostolique,
L'Apocalypse, dans sa cons ... après les effets
qu'elle se déroule devant le ... les de produire.
se renferme entièrement
et matérielles de la s
tellement dans les
même, au milie
vivent encore
subir la pui
de cette
Quelle
les
v

CHAPITRE XVIII.

Paul et Jean.[1]

Après avoir terminé l'exposé de la doctrine évangélique telle qu'elle a été formulée par les apôtres Paul et Jean, et avant de reprendre le fil de notre narration, qu'il nous soit permis de jeter un coup d'œil rétrospectif sur le champ que nous venons de parcourir. Nous désirons rapprocher l'une de l'autre ces deux formes particulières, que la pensée chrétienne a revêtues au premier siècle et qui méritent plus que toute autre le nom de systèmes théologiques, autant par l'élévation de l'idée que par la perfection de la méthode. Indépendants l'un de l'autre dans leur origine et dans leur composition, ces deux systèmes sont d'accord dans tout ce qu'il y a d'essentiel. Les deux idées fondamentales de l'Évangile, l'état de péché dans lequel se trouve l'homme et sa rédemption par le Fils

1. Plusieurs auteurs ont entrepris de tracer le parallèle entre Paul et Jean, relativement à des questions spéciales; par ex. W. Grimm, *De joanneæ christologiæ indole paulinæ comparata.* L., 1833; L. Jung, La christologie de S. Jean, comparée à celle de S. Paul. Str., 1837.

e trouvent également à la base de l'une et de l'autre
ique diversement exprimées, et quant à la ré-
ême, les deux théologiens ne visent pas plus
la construire scolastiquement au moyen de
l'équilibre juridique entre la coulpe et
x, au contraire, prennent pour point
on de la régénération et de l'union
vec le Sauveur. Il serait tout aussi su-
de prouver l'identité des deux conceptions
ces rapports. Nous croyons avoir, dans l'exposition
ue nous en avons donnée, mis en relief ces idées génératrices avec assez de clarté et de précision, et les avoir établies sur des citations assez nombreuses et explicites pour pouvoir laisser à nos lecteurs le soin de compléter par une étude ultérieure la conviction que nous avons tâché de produire dans leurs esprits.

Nous consacrerons plutôt ce chapitre à prouver par une nouvelle série d'observations de détail que ces deux grands théologiens ont su traiter avec une entière liberté d'esprit les idées qui leur étaient données et qui leur sont restées communes, et que, sans sortir du cercle qu'elles leur traçaient, ils ont pu se trouver assez à l'aise pour le mouvement de leur travail intellectuel et pour l'expression de leur individualité respective. Il est heureux pour nous de pouvoir constater par ces illustres exemples que la pensée chrétienne est trop féconde pour avoir besoin de circonscrire l'exercice de nos facultés dans des limites trop étroites, et que les causes quelquefois toutes puissantes qui impriment à chacun de nous sa physionomie spirituelle particulière, ne nous font pas nécessairement franchir une barrière, en dehors de laquelle il n'y aurait plus que des erreurs et des mécomptes. L'éducation, le tempérament, la position sociale et mille autres choses accidentelles modifient à l'infini le cours de nos idées. Nous

verrons ici que ce n'est pas une raison de désespérer dans la recherche de la vérité ni de nous condamner sur-le-champ les uns les autres au sujet de nos formules plus ou moins divergentes. Chez les deux apôtres, pas plus que chez le commun des membres de l'Église, la certitude d'atteindre le but n'est obtenue au prix du développement naturel des facultés. La possibilité d'arriver à une expression adéquate de la pensée divine en paroles humaines, dépendra partout de conditions psychologiques inhérentes à la nature de l'esprit et ne sera nulle part subordonnée à un pur effort de la mémoire.

La comparaison la plus superficielle, la plus extérieure déjà de ces deux théories de l'Évangile fera ressortir la parfaite indépendance avec laquelle elles ont été construites par leurs auteurs. Tout d'abord on est frappé de la richesse de l'une, de la simplicité de l'autre. Combien n'avons-nous pas trouvé chez Paul de termes, de définitions, de thèses qui se rattachent à autant d'études spéciales sur les faits religieux et qui sont le fruit d'une connaissance aussi vraie que profonde du cœur et de la conscience! Il n'y a pas un repli si caché de l'âme qu'il ne découvre, pour y faire voir et la tendance naturelle et la prise qu'elle offre à la main de Dieu; il n'y a pas un ressort si faible de l'esprit qu'il ne lui assigne sa sphère d'action dans le nouvel ordre de choses; il n'y a pas un rapport si secondaire dans l'économie de la grâce qu'il ne sache le mettre en relief et lui trouver son importance dans le mouvement de l'ensemble. Chaque fait est successivement envisagé sous les points de vue les plus différents, et la variété des formes renchérit encore sur celle des idées. Que de fois les mêmes choses sont-elles répétées sans que l'auteur se copie! On ne sait vraiment ce qu'il faut le plus admirer, de la richesse de l'analyse qui met au jour les trésors de la philosophie évangélique, ou de l'ordre de la synthèse qui sait si bien les classer et les expliquer, tandis que l'étude des gens d'école

se trouve si souvent dans l'embarras pour le même travail. Les nombreuses images destinées à familiariser l'intelligence avec les choses abstraites en captivant l'imagination, font rentrer pour ainsi dire toutes les sphères de la vie humaine dans le domaine de la religion et témoignent autant de la vivacité de l'esprit qui en a saisi l'à-propos que de l'intime connexité qui existe au fond de tous les intérêts de l'homme.

Un embarras tout opposé a souvent arrêté ceux qui ont voulu étudier la théologie de Jean. Elle a dû leur paraître bien pauvre en comparaison de celle de Paul, quand ils ont fait le relevé numérique des points de doctrine qu'il traite à fond, ou des termes moins nombreux encore dont il se sert pour expliquer sa pensée. Avec dix ou douze définitions au plus on possède le système tout entier, ou pour mieux dire, la base assez peu systématique d'une foi qui elle-même réside à une profondeur du cœur et arrive à une élévation du sentiment à laquelle les définitions n'ont pas l'habitude d'atteindre. C'est qu'ici la richesse est ailleurs que dans le champ exploité par le travail de l'intelligence, ou plutôt celle-ci, détournant volontiers son regard du monde et des hommes, a préféré le plonger dans la mine inépuisable de ses sensations propres les plus pures et les plus intimes. L'esprit ne paraît plus avoir de besoins à lui, alors que le cœur est satisfait et les phrases monotones et dénuées de tout apprêt rhétorique qui redisent les secrètes jouissances de celui-ci peuvent revenir incessamment sans l'importuner lui-même. Les images, enfin, qui servent à lui faciliter ses communications sur des choses que le langage a de la peine à exprimer, sont généralement empruntées au cercle étroit des expériences personnelles et domestiques.

Nous recevrons une impression tout analogue en assistant comme spectateurs au travail intellectuel qui a dû donner naissance aux deux systèmes. La méthode suivie par les deux

interprètes de l'idée évangélique explique en partie le fait que nous venons de signaler ou, pour mieux dire, elle est elle-même l'un des traits caractéristiques qui distingue leurs génies. En prenant leurs livres, tels qu'ils se présentent, on dirait à la première vue que l'esprit méthodique, l'homme de la forme, c'est Jean et non Paul. En effet, rien de plus profondément médité, de plus rigoureusement suivi que le plan de son ouvrage principal, qu'une étude plus que superficielle peut seule considérer comme une simple narration historique. D'abord il y a un programme résumant d'avance en quelques lignes la métaphysique de l'Évangile; puis la personne du Sauveur est présentée successivement dans ses deux rapports avec le monde, l'appelant à lui et lui prêchant, mais rencontrant des adversaires puissants qui le rejettent et un petit nombre de croyants qui l'adoptent. Aux premiers (car les autres n'en ont pas besoin) s'adresse l'énumération des témoignages parlant en sa faveur, celui de Jean-Baptiste, celui du miracle, celui de l'œuvre et du discours prophétique; puis la série des faits fondamentaux de l'Évangile, la régénération universellement nécessaire, la vocation du pécheur, la divinité du Fils, la nourriture qu'il offre à l'âme, la promesse de l'esprit, de la liberté, de la lumière, de la vie, et parallèlement à tout cela le tableau de l'antagonisme de plus en plus hostile d'un monde ennemi de la lumière et dépourvu d'amour, et qui par cela même n'aura pas la vie; enfin la perspective de la vocation des gentils, pour remplacer le peuple d'Israël, rebelle à la volonté de Dieu. A ceux qui croient, la seconde partie offre le tableau des bienfaits dont ils jouissent immédiatement par leur intimité avec le Sauveur et dans l'avenir par l'assistance du Paraclet, par l'accomplissement de leur mission terrestre, par la perspective de leur victoire sur le monde et de leur gloire céleste. Le double dénouement de ces deux rapports, la mort ignominieuse

décrétée par les uns, et scellant en même temps la leur, la résurrection glorieuse, réjouissant les autres et consacrant leurs prérogatives, termine cette exposition moins d'après les exigences de la marche historique des événements, que d'après les nécessités de la liaison providentielle des faits religieux. L'Épître, quoique moins systématique, n'est pas non plus une pièce de circonstance, mais bien un véritable traité de théologie appliquée.

Pour Paul c'est bien différent. Dans ses nombreux écrits, il n'existe pas de trace de rédaction systématique. C'ést accidentellement qu'il vient à parler de tel dogme, de tel principe. Son système, c'est de consulter les besoins momentanés de ses églises, c'est de se laisser aller à l'inspiration de sa sollicitude apostolique. On voit bien qu'il n'écrivait pas pour enseigner, qu'il enseignait avant d'écrire. Ses lettres n'avaient rien à fonder, à construire, elles devaient conserver, corriger, orner, perfectionner ce qui avait été édifié auparavant et autrement. Si on voulait les donner pour des traités, toutes les petites choses qui les remplissent, ses salutations, ses commissions, sa personne enfin et celle de ses plus obscurs amis feraient donc partie de l'Évangile ? L'épître aux Romains elle-même, qui plus que les autres adopte les formes de l'enseignement théorique, ne fait pas exception. La théorie y présente des lacunes trop considérables, et la situation lui impose trop de digressions étrangères au sujet, pour que nous puissions lui reconnaître un caractère qu'il n'était pas dans l'intention de l'apôtre de donner à ses écrits.

Mais si nous formulons un pareil jugement sur les ouvrages des deux théologiens que nous mettons ici en parallèle, nous arriverons à un jugement à peu près opposé sur la nature même de leur théologie. La méthode de Paul est discursive, celle de Jean intuitive; l'un procède par le raisonnement, l'autre par la contemplation; celui-là expose sa science reli-

gieuse et l'appuie sur des preuves logiques, celui-ci nous fait part de sa foi telle qu'il la possède dans sa conscience immédiate et en appelle à notre sentiment. Le premier est essentiellement dialecticien; il argumente, il démontre, il déduit des syllogismes, il a partout présent devant son esprit l'enchaînement complet de toutes ses idées; leur liaison naturelle le fait passer à tout instant des axiomes aux corollaires, des prémisses aux conclusions; c'est à force d'instances, de citations, de questions, qu'il met ses lecteurs en demeure de se rendre à sa manière de voir, d'épouser ses convictions. Le second ne se préoccupe guère de la démonstration; il pose ses thèses le plus simplement qu'il peut; pour toute preuve il les pose une seconde fois, il les répète presque dans les mêmes termes. Comme lui-même ne les sait pas autant qu'il les sent, ses disciples aussi doivent les sentir. Cela leur tiendra lieu de science. A défaut du sentiment, les arguments n'ont pas de force. La foi évangélique doit jaillir de source; si le cœur est une roche aride, il n'y a que le doigt de Dieu qui puisse l'y faire naître; la logique n'y peut rien. Après tout il serait plus juste de dire que Paul seul a de la méthode, que Jean n'en a pas.

Ce que nous venons de dire sur la méthode particulière à chacun des deux auteurs, se complétera par une observation plus spéciale qui s'y rattache immédiatement. Chez tous les deux il sera facile de découvrir un élément mystique et un élément spéculatif dans la théorie chrétienne. Ils ne sauraient concevoir le salut que comme l'effet d'une union avec Jésus-Christ, laquelle ne se circonscrit pas dans les limites de la sphère morale, sur le terrain de la volonté et de l'imitation pratique, mais qui n'est parfaite et efficace que là où elle est devenue une véritable substitution d'un principe divin à un principe purement humain, une espèce d'identification de deux individualités ou d'absorption de l'une par l'autre. Mais

cette union même ne pourrait produire l'effet désiré si la personne du Sauveur elle-même n'était point élevée au-dessus de la sphère humaine et n'avait ainsi un caractère à part, dont la simple expérience ne saurait rendre compte. C'est la combinaison de ce double élément, résumée dans la formule de la foi au Fils de Dieu, qui fait l'essence des deux systèmes. Mais cette combinaison se fait dans chacun d'une manière différente. Cela se voit non-seulement dans leur point de départ respectif, mais encore dans la marche progressive de l'exposition.

Jean pose tout de suite, et de prime abord, la base spéculative de la théologie; c'est la métaphysique qui lui dicte ses premières lignes; il faut les avoir comprises pour s'orienter dans ce qui suivra. Le Verbe préexistant passe avant l'incarnation, le fait de l'abstraction avant le fait de l'histoire, à plus forte raison il passera avant l'Évangile. Paul, au contraire, part d'un axiome, de la plus évidente simplicité, la nécessité de la justice pour plaire à Dieu et pour arriver à la félicité, et d'une thèse accréditée par l'expérience la plus irréfragable, l'universalité du péché. Il commence donc par l'anthropologie, Jean par la théologie dans le sens le plus restreint du mot. D'après ce début, on pourrait aller croire qu'il s'agira, d'un côté, d'une philosophie abstraite et transcendante, de l'autre, d'une doctrine morale et psychologique. Et pourtant il n'en est rien. Le premier des deux auteurs se hâte d'en finir avec la spéculation, de lui assurer son droit et sa portée autant par l'assertion que par la polémique, et arrive aussitôt à ce qu'il y a pour lui de plus essentiel, à l'élément mystique, auquel il s'attache de plus en plus pour finir par s'y fixer entièrement. Le domaine de ce dernier élément (nous parlons toujours de la forme que nous avons observée dans le système) se trouve pour ainsi dire séparé de l'autre, et tout en rappelant à chaque pas les principes spéculatifs qu'il a inscrits en tête de son livre et qui continuent à exercer

la plus grande influence sur le développement de sa pensée, l'apôtre ne nous apprend plus rien de nouveau sur leur compte, rien absolument qui n'ait été dit et bien plus explicitement, plus complétement dans le prologue. Paul, de son côté, aime à allier, à confondre incessamment les deux éléments. Chez lui le mysticisme s'accommode parfaitement des formes dialectiques; ses raisonnements, quoique se ressentant des méthodes de l'école, ne font jamais tort à la ferveur du sentiment le plus profond, de la foi la plus soumise, et ne perdent jamais de vue le but de toute théologie chrétienne, qui est de faire naître cette foi dans le cœur des hommes. La pensée chez lui ne s'efface jamais devant le sentiment, et les douces aspirations d'une âme aimante ne sont point sacrifiées à une logique impérieuse et maîtresse de son sujet. Enfin, il ne faut pas oublier que les deux éléments sont chez lui subordonnés l'un comme l'autre aux exigences et aux besoins de la vie pratique. S'il argumente, c'est moins le chef d'école devant son auditoire que le prédicateur en face de la communauté. S'il se livre aux transports de la contemplation, ce n'est point l'anachorète qui aime à en jouir loin du monde, c'est l'apôtre qui songe avant tout à en assurer le bonheur à ceux qui lui sont confiés. La force et la valeur de tout ce qu'il dit viennent essentiellement de ce qu'il a toujours soin de le traduire en conseils et en actions. Jean se contente généralement de prêter des paroles à son sentiment intime; la vie, le monde ne sauraient l'entraîner hors de sa sphère; il est heureux dans un isolement si richement rempli; il prêche l'amour et le sent; mais cet amour, tout chaleureux qu'il est pour ceux qui le comprennent et le partagent, tout sûr qu'il est de résister aux séductions et aux menaces du monde, n'est pas de trempe à se jeter dans la mêlée pour aller le sauver.

Ceci nous conduit à une dernière remarque relativement à

la forme que les deux conceptions que nous mettons en regard nous ont paru revêtir. Nous voulons parler du principe de division qui règle la série des idées religieuses qui y sont comprises et exposées, et qui détermine la place que chacune d'elles occupe dans l'ensemble du système. Cette division repose sur une combinaison trinaire chez Paul, binaire chez Jean. La formule même par laquelle Paul résume pour ainsi dire officiellement, toute sa théologie, «la justice de Dieu est révélée sans le concours de la loi, par la grâce de Dieu, au moyen de la rédemption en Jésus-Christ, en faveur de ceux qui croient en lui» (Rom. III. 21 ss.), cette formule contient dans sa partie positive les éléments de la division que nous avons adoptée pour l'exposé du système, tant dans son ensemble que dans ses détails. C'est l'auteur lui-même, en quelque sorte, qui nous l'a prescrite. Dieu, Christ et l'homme, voilà bien certainement les trois personnes de la participation desquelles dépend l'œuvre du salut, de ce salut décrété par la grâce du premier, offert par le sacrifice du second et réalisé par la régénération du troisième. Ce dernier, on le sait, doit reconnaître ce salut dans ses causes et se l'approprier dans ses effets par la foi; travailler à sa propagation et seconder le but de Dieu par l'amour; enfin, en saisir la consommation idéale par l'espérance. De plus, dans la sphère de la foi, le système s'arrête successivement à l'action de Dieu, qui se manifeste par l'élection, la vocation et la communication de l'esprit; à l'expérience de l'homme, qui se résume dans l'obéissance, la régénération et la sanctification; et au mérite de Christ, qui consiste dans la rédemption, la justification et la réconciliation. Dans la sphère de l'amour, Paul considère d'abord l'œuvre de Christ, c'est-à-dire l'Église, ensuite le secours de Dieu, c'est-à-dire les charismes, enfin le ministère de l'homme, c'est-à-dire l'édification. Dans la sphère de l'espérance, il commence par la préparation de

l'homme, au moyen de l'épreuve qu'il doit soutenir dans l'attente patiente du Seigneur; il passe à la victoire de Christ par la parousie, qui doit fonder le royaume; il termine enfin par la glorification de Dieu, qui résulte de l'accomplissement de ses décrets éternels, c'est-à-dire de la béatification finale des élus.

La division de Jean est bien plus simple. Sa formule fondamentale, reproduite dans l'Évangile comme dans l'Épître, «Dieu a envoyé son Fils dans le monde, afin que ceux qui croient en lui aient la vie» (Év. III. 16; Ép. IV. 9); cette formule divise la théologie en une partie dogmatique et une partie mystique. Cette dernière se résume évidemment dans les deux idées de foi et de vie. La première se subdivise en une partie spéculative qui traite des deux idées de Dieu et du Fils, et en une partie historique qui traite de l'incarnation et du monde. Les attributs de la divinité (Père et Fils) sont la vérité (lumière et amour) et la vie; les attributs du monde, dominé par le diable, sont le mensonge (ténèbres et haine) et la mort. Le but de l'incarnation est de donner au monde ce qu'il n'a pas; l'effet en est la séparation du monde en deux tendances violemment opposées l'une à l'autre, l'une acceptant, l'autre refusant ce que leur offre le Verbe révélateur, etc.

Nous n'insisterions pas sur ces choses, qui peuvent paraître assez arbitraires à beaucoup de nos lecteurs, si la manière dont un auteur divise et subdivise les matériaux de sa science ne révélait pas en grande partie la direction prépondérante de ses idées. Dans les deux cas présents aussi la division ne laisse pas que d'exercer une certaine influence sur la théologie elle-même, et cette observation pourra nous servir de transition à la seconde partie de cet essai. Il est évident, et par le cadre que nous avons dû assigner à Jean et par l'impression qu'on recevra toujours de la lecture de son Évangile, que le Christ, chez lui, se confond pour ainsi dire avec Dieu, parce

que la pensée mère de sa théologie, c'est celle de l'opposition radicale de Dieu et du monde, qui sont bien réellement les deux seuls agents mis en présence dans l'horizon spirituel en tant que le Verbe est l'organe de tout acte émanant de Dieu et que Dieu n'agit que par le Verbe. Paul, au contraire, paraît vouloir maintenir pour Christ un terrain mitoyen; il le place partout entre Dieu et le monde; le rôle de médiateur est son caractère distinctif; le côté humain de sa personne est tout autant mis en évidence que le côté divin, qui chez Jean prédomine d'une manière incontestable et par la volonté expresse de l'apôtre; la mort de Jésus elle-même est toujours représentée par lui comme une glorification et une victoire, et il cherche à écarter toute apparence d'un pouvoir que le monde aurait eu, même temporairement, sur le Fils de Dieu. Voilà aussi pourquoi Paul se ménage toujours la perspective d'une fraternité universelle, de la réconciliation de l'espèce humaine entière, ou tout au moins dans de grandes proportions, tandis que Jean en doute ou, pour mieux dire, se console d'avance de ce qu'elle n'aura pas lieu.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici pour établir un parallèle entre les deux systèmes et entre leurs auteurs, se rapporte, à vrai dire, à la forme de leur conception et ne touche encore que d'une manière éloignée au fond même des grandes questions théologiques. La face sous laquelle ces dernières nous sont présentées par les deux apôtres, rendra ce parallèle plus intéressant encore, et fera ressortir davantage la direction particulière de chacun d'eux.

Et d'abord, tout en posant ce fait que pour tous les deux l'idée de la foi (πίστις) est le centre, la clef de voûte du système, le foyer d'où rayonne la lumière dans tous les sens et le ciment qui unit toutes les autres idées évangéliques en un seul corps de doctrine, nous observerons qu'il y a à côté d'elle, chez l'un comme chez l'autre, une seconde idée également-

ment capitale. Cette dernière domine non-seulement la succession des questions spéciales et leur développement graduel, mais elle imprime à l'ensemble son caractère particulier, sa couleur propre, et fait en vérité qu'on démêle sans peine les traits distinctifs de deux physionomies. Sans doute, nous ne nous exagérerons pas cette diversité, d'autant plus que nous savons très-bien que l'esprit de l'homme saisit bien plus facilement les différences que les analogies; mais nous tenons à la constater comme un fait à la fois appartenant à l'histoire et important pour la théologie.

Les deux idées que nous avons en vue, comme marquant d'un cachet particulier chacun des deux systèmes, c'est celle de la justice chez Paul, celle de la vie chez Jean. On se convaincra facilement, par la lecture attentive des textes, que ce sont là les notions génératrices du travail scientifique tout entier des deux apôtres. Demandez à Paul ce qui manque à l'homme? Il vous dira que c'est la justice. Ce qui doit lui être procuré par la rédemption? C'est la justice. Quel est l'objet de la prédication évangélique? C'est que Jésus est mort et ressuscité pour notre justice. En quoi consiste l'Évangile? A annoncer aux peuples qu'il y a désormais un moyen d'arriver à la justice. Quelle est la chose qui contribue le plus à la gloire de Dieu? C'est qu'il a révélé la possibilité d'être à la fois juste et justifiant. Nous n'avons pas besoin de multiplier ces exemples : au bout de toutes les questions, au fond de tous les raisonnements, à la base de toutes les définitions, vous trouverez la justice. Cette notion est comme le ressort de la méthode, la force motrice de la pensée, le fil directeur qui maintient l'unité dans la variété, et qui nous empêche de nous égarer dans le vaste champ de la philosophie évangélique. Eh bien! toutes ces qualités reviennent pour celui qui se pénètre bien de la conception de Jean, à l'idée de la vie. C'est la vie qui est au commencement en Dieu; c'est la vie

qui manque au monde; c'est la vie que le Verbe vient révéler; c'est la vie qui est la lumière des hommes; c'est la vie que Jésus est venu nourrir en nous donnant son pain, son eau, sa personne; c'est par elle, enfin, que notre existence s'achève et se complète, comme la résurrection de Christ, qui en est le symbole, est le point culminant de la sienne. Les idées de la justice et de la vie, dans leur sens abstrait et théorique, sont les points de départ des deux systèmes; dans leur réalisation concrète et pratique, elles en sont la conclusion finale.

Examinons maintenant la portée de cette différence dans le choix de la notion mère de chaque système. Car on ne doit pas oublier que les mots n'ont de valeur que par les idées qu'ils représentent, et il ne nous a pu venir à l'esprit de faire consister ce que nous appelions la nuance de la théologie dans l'emploi peut-être fortuitement plus fréquent d'une certaine formule. La justice est essentiellement une notion éthique, la vie une idée mystique. La première appartient au domaine de la pensée, de la réflexion, du jugement moral; elle agit sur la volonté, elle reçoit sa sanction de la conscience; elle touche si bien à ce qu'il y a de plus pratique et de plus palpable dans les choses religieuses, que trop souvent on s'est laissé aller à dépouiller la théologie ecclésiastique, pourtant calquée en grande partie sur celle de Paul, de tout ce qu'elle avait d'éléments mystiques, pour la réduire aux mesquines proportions d'un théorème de jurisprudence. La seconde, au contraire, appartient au domaine du sentiment; elle est le produit de la contemplation; la réflexion n'en sait rien. Vous pouvez dire hardiment à celui qui prétend vous en donner une définition raisonnée, qu'il n'en a pas fait l'expérience. C'est une jouissance concentrée dont on ne peut rendre compte qu'alors qu'on l'a sentie et à ceux-là seuls qui la sentent également. Aussi dans la théologie de l'Église a-t-on eu le bon esprit de la passer sous silence : le scolasticisme de

l'école ne pouvait qu'en faire une caricature. Les deux points de vue sont également dans la ligne de la piété, de l'amour, de la pureté du cœur; mais la théologie de la justice est faite pour le monde, pour l'action, pour le travail intérieur et extérieur, pour fortifier la trempe du caractère; la théologie de la vie, répudiant le contact de ce qui lui est antipathique, plutôt que de chercher à se l'assimiler, aime à se renfermer en elle-même. On la dirait faite pour le ciel, si elle ne savait le trouver dès ici-bas, en permettant à peine à ceux qu'elle rend heureux de distinguer le présent de l'avenir.

Nous pouvons encore donner une autre expression à ces idées et les compléter en même temps par de nouvelles considérations. Le point de vue de Jean est en général plus idéal que celui de Paul. En théorie, il est vrai, ce dernier n'encourra pas le reproche de ne point s'élever assez haut avec ses idées et ses doctrines. Au contraire, il parle de la nécessité, de la possibilité, nous pourrions presque dire de la réalité d'une foi absolument antipathique au péché, d'une régénération tellement radicale qu'il ne resterait rien absolument du vieil homme, d'une sanctification excluant jusqu'à l'idée d'une rechute, et en définitive, d'une Église sans tache et sans défaut. Il s'est donc emparé, lui aussi et très-chaudement, de cette conception généreuse et féconde qui en dérivant ses leçons, non de ce qui peut être d'après la nature de l'homme, mais de ce qui doit être d'après les perfections de Dieu, élève l'homme au-dessus de la sphère vulgaire où il est tiraillé en tous sens par les défauts de ce qui l'entoure, pour le pousser en avant par la contemplation incessante d'un idéal qu'il doit atteindre. Cela est si vrai que la définition que Paul, ici complétement d'accord avec Jean, donne de la foi, du croyant, de l'Église, quoique vraie, quoique conforme à ce que notre conscience, éclairée par l'Évangile, nous force de reconnaître, est tout à fait inapplicable aux faits et aux

personnes. Jamais il n'y a eu de chrétiens comme ceux-là. Paul lui-même n'oserait pas se dire tel. Jamais pareille Église n'a existé; les Épîtres sont là pour prouver que le siècle apostolique l'a vue tout aussi peu que le nôtre. L'expérience semble donner un démenti formel à la théorie; mais celle-ci n'en est que plus sublime; elle n'en porte que plus sûrement le cachet de son origine divine.

Ce n'est donc pas dans ce sens que nous avons pu vouloir contester à Paul le point de vue idéal. Mais à cette théorie il sait très-bien rattacher ce que le besoin pratique de l'enseignement lui recommande avec plus d'instance encore. La théologie mystique se maintient facilement au niveau de l'idéal, parce qu'il est de sa nature de dédaigner la pauvre réalité et de se nourrir de visions et d'extases. Mais une théologie essentiellement éthique tiendra toujours compte de l'actualité. Elle sait très-bien qu'elle ne possède pas encore le ciel; mais elle le voit toujours devant elle pour y tendre; elle le recherche, mais n'en jouit encore que par la perspective. Sa vie, c'est le mouvement; sa loi, c'est le progrès. Paul aime à rappeler à ceux qui se disent chrétiens qu'il leur faut croître pour atteindre à la taille de Christ; il songe toujours à édifier l'Église dont il n'y a encore de solide que le fondement. Jean en est déjà à n'avoir d'autre désir à exprimer, pour ses frères comme pour lui, que de rester dans la communion avec Christ, si pleine d'un intime bonheur. Tandis que le premier, dans des jours sombres et remplis d'amertume, soupire après la délivrance, et voudrait jeter loin de lui les chaînes qui, en le retenant dans ce corps, le séparent encore de son Sauveur, le second le sent vivre dans son cœur; il est content et satisfait, et la mort même ne changera rien à un rapport dès à présent inaltérable. Non que, par moments, Paul aussi ne détourne les yeux de ce qui lui cause des regrets, pour se réjouir tout haut de posséder

quelque chose qui les compense; mais la vie, le devoir, la réalité extérieure, enfin, reprennent toujours bien promptement leurs droits, et c'est de ce côté que se dirige de nouveau son enseignement. L'un, comme l'autre, a vu le monde tel qu'il est, c'est-à-dire, livré au pouvoir du mal; mais tandis que Jean s'en détourne pour le plaindre, le condamner et l'oublier, Paul s'en souvient toujours et se sent la mission de le corriger et de le ramener. Tous les deux tendent au même but de toutes les forces de leur âme, mais qu'il paraît lointain à l'un, proche à l'autre! celui-ci, saisissant la main que le Seigneur lui tend comme à un ami et ne la quittant plus désormais, n'éprouve déjà plus rien de cette faim et de cette soif qui pouvaient l'avoir travaillé autrefois; celui-là, tour à tour humilié par le souvenir et relevé par la grâce, continue à s'incliner comme le disciple devant le maître, et confesse franchement qu'il n'a pas atteint le but, mais il prouve en même temps, et par ses paroles et par ses actes, qu'il le poursuit, sans relâche, avec une volonté persévérante, avec une énergie prête à tout combat et avec une confiance sûre de la victoire.

Les églises de Paul, ce sont déjà les églises d'aujourd'hui; ces agglomérations d'hommes réunis extérieurement par une commune formule peut-être et toujours par une commune promesse, mais non encore par une commune perfection en foi et en charité. Elles ont tous les jours besoin d'exhortations, d'avis, de promesses, de preuves, de menaces, d'épurations; elles sont en partie si arriérées qu'elles ne supportent pas même la nourriture substantielle de la science évangélique. Chagrin de père, sévérité de pédagogue, contestations de gouverneur, voilà tous les jours la part de l'apôtre; pour lui, peu de succès sans déboire, point de repos du tout; s'il évite le danger, ce n'est pas qu'il craigne la mort, elle le rapprocherait de Christ; mais il se décide à vivre parce

que cela est nécessaire aux Églises. L'Église de Jean ne trouble pas la paix dans l'âme de son chef; il n'a plus rien à lui apprendre, puisqu'elle sait tout et qu'elle a reçu cette onction de l'esprit qui la maintient dans la voie de la vérité. Il ne lui écrirait même pas s'il n'était sûr que l'intelligence et la sainteté sont son apanage. Cette Église là c'est peut-être celle de l'avenir; c'est en tout cas celle que Paul aurait voulu réaliser, mais pour la peinture de laquelle il ne peut prendre les couleurs que dans la source pure d'une inspiration qui n'aurait pas passé encore sur le lit fangeux de l'expérience.

Il est évident que ces deux points de vue sont essentiellement différents et doivent exercer une puissante influence, non pas précisément sur ce qu'il y a de plus grand et de plus beau dans les théories; mais sur la direction que les systèmes qui en découlent prendront toutes les fois qu'ils toucheront à des questions d'une portée plus ou moins immédiatement pratique. Il est d'ailleurs inutile de multiplier ici les citations et les rapprochements auxquels elles pourraient donner lieu. Ces choses sont si évidentes, qu'une fois dites, tout le monde s'en aperçoit et le lecteur attentif les trouvera confirmées à chaque pas.

Nous venons de nommer la théologie de Paul plus pratique; celle de Jean plus idéale. Ce jugement sera vrai tant que ce seront précisément ces deux tendances que l'on voudra opposer ou comparer l'une à l'autre; mais on peut aussi opposer à la tendance pratique une tendance plus particulièrement philosophique ou spéculative, et alors le rapport sera tout différent. En effet, tout le monde sait que les deux systèmes contiennent un élément spéculatif très-prononcé et surtout très-fécond, si bien que la théologie ecclésiastique a pu s'y attacher de préférence et oublier quelquefois tout le reste. Or, il sera facile de montrer que cet élément chez nos apôtres n'est pas le but, le dernier mot de la théologie, mais

plutôt la prémisse d'une conclusion toute pratique, le point d'appui d'une application à la fois éthique et mystique. Un seul exemple suffira pour démontrer ce fait, qui ne peut, d'ailleurs, être ignoré que par ceux qui prennent le scolasticisme de nos confessions de foi et de leurs commentateurs pour l'expression de la théologie apostolique. Ainsi, tous les attributs métaphysiques du Verbe sont dans un rapport d'étroite analogie avec les qualités et les espérances des croyants. S'il est l'image de Dieu, eux ils reflètent la sienne; s'il est le Fils unique, eux ils sont ses frères et enfants de Dieu par lui; la gloire de Dieu qu'il possède en propre, ils la partageront; ils puisent dès à présent dans la plénitude des perfections divines qui résident en lui, et son union avec le Père n'est pas plus importante ou plus vraie que leur union avec tous les deux. On voit que chaque idée spéculative se traduit immédiatement en un fait qui est du ressort de la conscience religieuse, de l'expérience intérieure, et l'on ne nous contestera pas que ces faits préoccupent beaucoup plus les écrivains sacrés que les formules métaphysiques qui leur servent de points d'appui. Dans tout ceci nous croyons pouvoir dire que nos deux théologiens suivent exactement la même route.

Mais nous nous arrêterons un moment sur cette partie philosophique même des deux systèmes, pour signaler quelques faits assez intéressants et moins généralement reconnus. En thèse générale, la spéculation, dans l'un comme dans l'autre, ne poursuit les questions auxquelles elle touche que jusqu'à la limite où elles commencent à n'avoir plus d'intérêt pour la vie spirituelle de l'Église et de ses membres, mais seulement pour l'école et les savants. Aussi est-ce une singulière illusion que s'est faite la réformation du seizième siècle en s'imaginant que sa théologie était le produit naturel et direct de la seule exégèse, tandis qu'elle est en vérité la fille très-légitime

des Pères de l'Église et des canons des conciles. Jamais l'exégèse seule, nous entendons celle qui se contente de chercher la pensée biblique et ne s'avise pas de la façonner, ne fera sortir de nos textes un système qui satisfasse la spéculation théologique. Sur toutes les questions abstraites ou transcendantes, celle-ci veut en savoir plus que les apôtres n'en disent, par la simple raison qu'elle poursuit un tout autre but que ces derniers qui, pour le bonheur de l'Église, n'étaient pas des philosophes, comme l'ont été beaucoup de leurs plus illustres successeurs. Il n'y a pas un dogme de ceux que nos confessions qualifient de fondamentaux qui n'ait eu besoin d'une série de siècles pour arriver à son expression aujourd'hui officielle, et qui dans cette rédaction prétendue définitive n'ait servi de texte à une nouvelle suite d'élucubrations philosophiques. Cette tendance, du moins en tant qu'elle se manifeste dans l'Église (car elle se voit déjà antérieurement dans la Synagogue), date du siècle apostolique, et nous en découvrons les premières traces dans les auteurs mêmes dont nous nous occupons dans ce moment. Ce sera là un nouveau point de vue pour notre parallèle.

La spéculation est déjà bien plus avancée, plus développée, plus systématique dans Jean que dans Paul, qui ne commence guère qu'à l'ébaucher, qu'à en poser les premières bases. Ce qui donne à l'enseignement de ce dernier une forme plus logique, plus scientifique, c'est, comme nous l'avons déjà indiqué, l'étude profonde qu'il a faite de la partie anthropologique des idées de l'Évangile, c'est-à-dire, de la partie éthique et psychologique. Il est beaucoup moins complet, beaucoup moins suffisant sur la partie métaphysique. Mais il est curieux de remarquer que chez lui aussi le besoin de s'emparer des questions transcendantes, sans prévaloir précisément, commence à se faire sentir de plus en plus. Ses dernières Épîtres s'élèvent souvent et aisément à des considérations d'une nature

plus abstraite, et tandis que les Corinthiens et les Galates sont simplement renvoyés à Christ crucifié, au delà duquel le chrétien n'a rien à savoir, les Éphésiens, les Colossiens, les Philippiens mêmes sont instruits sur des points de doctrine que l'Église a déclarés depuis être des mystères, c'est-à-dire, des problèmes métaphysiques. Mais nous disions que Jean, écrivant certainement plus tard, dépasse encore son prédécesseur sous ce rapport. Cela se voit tout d'abord par une circonstance, pour ainsi dire, palpable, en ce que dans l'exposition de certains articles Jean emploie déjà, comme ne pouvant plus donner lieu à aucune méprise de la part des lecteurs, des termes techniques consacrés par une école antérieure au christianisme, tandis que Paul les évite ou les ignore. Outre plusieurs autres de moindre importance, nous avons ici en vue le nom du Verbe qui sert à désigner le Christ au point de vue métaphysique, et qui ne se trouve que chez les philosophes juifs et chez Jean. Mais on n'a pas besoin de s'arrêter à des mots : dans le fond des questions qu'ils résument, il sera facile de remarquer un rapport analogue. Nous choisissons quelques exemples entre plusieurs qui sont à notre disposition.

Prenons d'abord l'enseignement des apôtres concernant la nature de Christ et ses rapports avec Dieu. Si nous nous en tenons d'une manière générale à la conviction largement documentée de la divinité de la personne du Sauveur, nous les mettrons tous les deux sur la même ligne. Mais on ne pourra nier que cette conviction, dans la bouche de l'auteur du quatrième Évangile, a revêtu une forme plus scientifique que sous la plume de l'apôtre des gentils, et qu'elle s'y lie à une série de formules, qui, se supportant ou s'expliquant les unes les autres, méritent, dans leur ensemble, le nom d'un système spéculatif. On n'a qu'à comparer, pour s'en assurer, le prologue de l'Évangile, commenté dans de nombreux passages du même livre, avec les quelques versets bien connus de l'Épître aux

Colossiens; ou plutôt on n'a qu'à se rappeler que la théologie ecclésiastique, dans l'article concernant la personne de Christ, a purement et simplement pris pour point de départ de ses spéculations ultérieures la formule de Jean comme la plus riche et la plus complète. C'est encore à Jean que l'Église a emprunté les éléments de la formule trinitaire, dont elle a même fini par faire la base du dogme chrétien tout entier, parce qu'en effet, ces éléments ne se trouvaient nulle part aussi clairement indiqués[1], et cependant, nous avons dû faire remarquer, à plusieurs reprises, que là aussi la conséquence logique laisse à désirer, que la théorie présente de notables lacunes que les philosophes des siècles suivants se sont hâtés de combler. Remarquons encore plus particulièrement que l'idée des hypostases divines dont la racine est dans l'Ancien-Testament, et qui a été largement exploitée par la philosophie juive et chrétienne, est déjà bien plus développée par Jean que par Paul, notamment aussi en ce qui concerne l'esprit. Nous ne nous engagerons pas ici dans la démonstration détaillée de tous ces faits; nous en avons donné les preuves ailleurs.

Passons à un autre exemple non moins remarquable, quoique à un titre un peu différent; c'est le dogme de la prédestination. Nous poserons d'abord le fait, que ni l'un, ni l'autre apôtre n'a donné là-dessus une formule absolue et normative. Chez tous les deux, au contraire, on trouve des propositions diverses, favorisant tantôt la prépondérance de la liberté humaine, tantôt celle du déterminisme divin. Nous ne leur en ferons pas un

1. Nous profitons de cette occasion pour faire remarquer que nulle part dans notre étude sur la théologie johannique, nous n'avons fait usage du fameux passage 1 Jean V. 7. C'est que nous ne reconnaissons pas ce passage comme authentique. Les manuscrits grecs ne le contiennent pas. Les éditions et les versions ont fini par le recevoir par l'influence de la vulgate et du système. Luther ne l'a mis dans aucune de ses nombreuses éditions.

reproche, par la simple raison, que cette question est au-dessus des moyens de conception accordés à l'homme, et qu'il est impossible à la Révélation même de nous donner une notion pour l'intelligence de laquelle la nature nous a refusé l'organe. Nous nous bornerons à rappeler que l'Église, en présence de ces formules divergentes chez les mêmes auteurs, n'a jamais su à quoi s'en tenir sur la matière, et a toujours été ballottée entre les deux théories extrêmes qui seules, après tout, pouvaient satisfaire la logique, mais dont l'une choquait le sentiment, et l'autre, la piété évangélique. L'enseignement pratique en sera toujours réduit à insister sur ce que le salut de l'homme est un bienfait gratuit de Dieu, et que sa damnation n'est que la juste punition du péché. Mais cet expédient, tout chrétien qu'il est, n'est rien moins que philosophique. Eh bien, dans cette question encore, Jean fait quelques pas de plus que Paul. Ce dernier se contente de poser l'égalité de tous les individus à leur point de départ naturel, et en face de la loi morale de Dieu, et par suite à l'égard de la justice et du salut; il s'exprime assez obscurément sur l'origine de cet état général du péché; chez lui, la question relative à la cause de la diversité des destinées individuelles reste donc entière, ou plutôt, elle est résolue de deux manières différentes à quelques pages de distance (Rom. IX—XI). Jean essaie de reculer les bornes de l'incertitude d'abord, en admettant une inégalité de disposition des individus, antérieure à la manifestation du Verbe, et ensuite en insistant sur le rapport de causalité entre le mal et le diable, lequel est ici élevé dans la sphère métaphysique, tandis que dans Paul il ne figure que dans les rapports moraux constatés par l'expérience. Mais ces deux thèses, quoique plus avancées dans le chemin de la philosophie chrétienne, que tout ce que disait Paul, n'aboutissent pas davantage. Car nous n'apprenons pas d'où vient cette inégalité de disposition; et, quant au diable, la logique, en suivant l'idée jusqu'au bout, en fera jaillir le

dualisme le plus absolu, ou prouvera du moins qu'avec lui la difficulté n'est que déplacée et non résolue.

Nous venons de dire que Jean est en avant de Paul au point de vue philosophique; nous ne prétendons pas en dériver une préférence à lui accorder au point de vue de l'Église et de son édification. Mais voici un dernier point de comparaison où nous aurons également à signaler une certaine supériorité du même côté, mais une supériorité qui est un avantage réel, et qui trace d'avance à l'Église la voie qu'elle doit poursuivre. Nous voulons parler du spiritualisme chrétien en tant qu'il doit se dégager de plus en plus, dans la construction du dogme, du matérialisme judaïque. On sait que la vie tout entière de Paul a été consacrée à provoquer, à consolider ce progrès; ses Épîtres sont le plus glorieux monument de ce que l'Église lui doit à cet égard. Il ne peut pas être question ici d'amoindrir son mérite. Cependant, nous nous permettrons de signaler plusieurs faits qui justifieront notre assertion de tout à l'heure. Nous observerons d'abord que la théologie évangélique de Paul, pour s'édifier elle-même, éprouve partout le besoin d'accorder une large place à la polémique antijudaïque, elle vit, pour ainsi dire, de cette lutte qui contribue plus que toute autre chose à lui donner cette vivacité dans les formes, cette actualité dans l'application, que nous avons déjà signalée plus haut. Dans ce sens déjà, on peut dire qu'elle est dans une certaine dépendance du judaïsme qui lui impose en partie le choix de son terrain et de son allure. Jean est plus libre dans ses mouvements. Pour lui, la grande question qui agitait l'Église apostolique, est vidée depuis longtemps; la part de Moïse et celle de Christ sont faites d'un trait de plume, quand il est dit que le premier a donné la loi, et le second, la grâce et la vérité. Une pareille décision coupe court à toutes les prétentions rivales; le théologien n'a pas besoin d'y revenir, et semble même n'avoir conservé qu'un souvenir bien pâle d'un rapport,

qui, autrefois, soulevait tant de passions et de combats. Quelle peine infinie, et aujourd'hui ou complétement superflue ou très-insuffisante, Paul ne se donne-t-il pas pour prouver aux juifs, par toutes sortes de citations, que le Mosaïsme était quelque chose de temporaire et de préparatoire, que la loi et les prophètes, quand on sait les expliquer du point de vue du Nouveau-Testament, révèlent eux-mêmes ce changement dans l'économie de Dieu! combien ne se fait-il pas l'esclave de la lettre pour en prouver la déchéance! par quelles longues déductions, quelquefois très-peu transparentes, par quels syllogismes fondés sur des allégories pour le moins arbitraires, n'arrive-t-il pas à démontrer une vérité aujourd'hui claire comme le jour, mais alors très-contestée! Eh bien, Jean arrive plus vite au but : Plus de Garizim! plus de Sion! Dieu est esprit, et veut qu'on l'adore en esprit et en vérité. Mais il nous semble que Dieu a toujours été esprit, et que l'adoration proclamée par l'évangéliste doit exister à bon droit partout où cette vérité sera reconnue. Le privilége du judaïsme sur toute autre forme de religion non-évangélique, c'est donc d'avoir servi de berceau au salut qui est en Christ; c'est là un honneur, ce n'est pas un mérite. Tandis que Paul se fait un devoir d'atténuer ce qu'il y a de tragique dans la déchéance du peuple de Dieu, tantôt par des protestations de sympathie, tantôt par des promesses consolantes, et surtout de sauvegarder les titres imprescriptibles de l'ancienne Alliance, Jean va jusqu'à parler aux juifs, avec une certaine affectation de *leur* loi, de *leurs* fêtes, dans les mêmes termes que Pilate, et comme d'une chose parfaitement étrangère. Évidemment, l'affranchissement subjectif des liens de l'ancienne croyance est arrivé à un degré plus avancé chez le second disciple que chez le premier.

Mais il en sera de même de l'affranchissement objectif, et ceci est plus important. Nous ne rappellerons ici qu'un seul fait, de beaucoup le plus frappant dans cette catégorie. On

sait la ténacité avec laquelle l'Église, restée judéo-chrétienne à cet égard, a conservé à peu près intacte l'eschatologie de la Synagogue pharisaïque, parousie à grand spectacle, résurrection universelle, jugement dernier, paradis et enfer pleins de jouissances matérielles et de douleurs du corps. Et pourtant, non-seulement l'enseignement de Jésus, mais celui de plusieurs apôtres avaient très-positivement spiritualisé ces espérances. Chez Paul, cette métamorphose est commencée; elle est même très-décidément en voie de progrès. Dans ses premières épîtres, celles aux Thessaloniciens, il ne va guère au delà des descriptions apocalyptiques de ses premiers maîtres; vous y voyez la fin prochaine du monde, le spectre mystérieux de l'antechrist, les anges avec leurs trompettes, la rencontre dans les airs avec Jésus, descendant du ciel, et ainsi de suite; les épîtres aux Corinthiens s'arrêtent déjà de préférence à cette idée bien autrement spiritualiste de la transformation des corps et surtout de la résurrection mise en rapport intime avec la foi. Plus tard, les images judaïques disparaissent presque complétement, ou ne servent plus qu'à faciliter l'intelligence d'idées plus abstraites. Il n'est plus question de la proximité de la fin, mais bien de la connexion immédiate de la mort de l'individu avec la fixation de sa destinée ultérieure. Tout cela est si vrai que l'on peut dire que les partis philosophiques dans l'ancienne Église, les Pères grecs surtout, se sont appuyés sur Paul, pour formuler le dogme dans ce dernier sens.

Mais avant eux Jean était allé bien plus loin déjà. Dans tout son Évangile, il n'existe pas de trace de l'eschatologie judaïque. Quelques phrases de son Épître, qui semblent contredire notre assertion, ont trouvé une explication que nous croyons suffisante, et en plusieurs points nous pouvons même constater la manière dont l'apôtre spiritualise les données de l'ancienne théologie. Ainsi, l'Épître parle encore de l'ante-

christ, mais c'est pour mettre à la place d'un personnage apocalyptique, moitié homme et moitié démon, une simple abstraction, une tendance antichrétienne, représentée dans l'histoire par de nombreux individus. La résurrection, la parousie, en tant que futures, ne sont rien auprès de la présence actuelle du Sauveur dans le cœur des siens et de la vie désormais impérissable qu'il leur donne par la foi. Le jugement, en tant que réservé à une époque solennelle et lointaine, n'est qu'un terme sans valeur, car les incrédules sont déjà jugés par le fait du rejet du Verbe, et pour les croyants il ne saurait y avoir de jugement. La théologie de nos confessions de foi a du chemin à faire pour arriver à ces belles conceptions si anciennes déjà et si tristement négligées.

Nous ne prétendons pas avoir épuisé notre sujet. Non-seulement les exemples, à citer à l'appui de chacune de nos comparaisons, pouvaient être plus nombreux, mais d'autres points de vue, nous n'en doutons pas, pourront être trouvés pour rendre plus complet cet intéressant parallèle. Il nous suffit pour le moment d'avoir montré par ces pages combien la théologie exégétique, réduite si souvent aux proportions d'un travail servile, a de mines à exploiter et de trésors à découvrir, sans violer sa loi suprême, qui est de respecter l'histoire.

Nous terminons cette étude par un dernier rapprochement qui, à lui seul, résume la plupart des autres. Pour Paul la vie chrétienne consiste dans la foi, l'amour et l'espérance; pour Jean, la manifestation du Verbe a pour but de faire participer le monde à l'essence de la divinité, lumière, amour et vie. L'une et l'autre trilogie sont dans le système auquel elles appartiennent, une espèce de cadre, réglant de préférence la forme de la pensée et revenant par cela même plus fréquemment, soit dans le cours naturel du discours, soit dans l'évolution successive des idées. Mais la première appar-

tient essentiellement à la sphère humaine, la seconde à la sphère divine. Toutes les deux nous disent comment le mortel doit s'élever vers son créateur, mais les qualités énoncées par la première marquent davantage l'état progressif de l'individu, qui s'achemine vers le salut; la seconde indique les moyens ou les forces par lesquelles ce salut s'accomplit. Celles-là participent de la nature d'ici-bas, qui est passagère; la foi et l'espérance, arrivées à leur but, feront place à d'autres rapports; la lumière et la vie sont éternelles comme Dieu. Il n'y a que l'amour qui soit nommé dans les deux trilogies; il appartient également au ciel et à la terre, à Dieu et à l'homme, au temps et à l'éternité, aussi Paul proclame-t-il qu'il est le plus grand des trois.

LIVRE VI.

LES IDÉES ET LES PARTIS.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction.

Après avoir terminé l'exposition systématique des trois corps de doctrine qui se dessinent le plus nettement sur le fond de l'histoire du siècle apostolique, nous avons encore à nous acquitter d'une seconde tâche, que la théologie a pu négliger le plus souvent, mais que l'historien ne saurait passer sous silence. Son devoir sera au contraire de consacrer une attention d'autant plus scrupuleuse aux faits qui lui restent encore à constater, que ces faits ont toujours été ignorés par le grand nombre et fréquemment niés par ceux qui ne pouvaient éviter d'en faire mention. Il s'agit de connaître l'accueil fait dans les Églises apostoliques à ces diverses doctrines, le degré d'influence qu'elles ont exercée chacune de son côté, les chances de succès qu'elles ont eues, enfin les altérations qu'elles ont dû subir par l'opposition même qu'elles ont rencontrée dans le public ou qu'elles se sont faite réciproquement. L'importance de cette partie de nos recherches résulte déjà d'une circonstance que personne ne peut révoquer en doute, c'est que le dogme officiel de l'Église, tel qu'il a commencé à se formuler pendant le second siècle, n'était complétement conforme à aucun des trois types d'enseignement que nous venons d'étudier, mais appartient plutôt à un système que l'on pourrait bien se permettre, dans un certain sens, de qualifier de bâtard, au moins en tant qu'il est évidemment issu de l'union de deux des autres, sans s'élever à leur niveau.

Car, et c'est ici une première observation par laquelle nous pouvons immédiatement simplifier notre sujet, l'un des trois systèmes, celui de Jean n'a exercé jamais et nulle part une influence bien grande sur la marche des idées théologiques. Ce qu'il avait de plus élevé et en même temps de plus essentiel a bien pu se recommander à quelques-uns, à des âmes à l'unisson de celle du disciple bien-aimé et leur donner pleinement cette nourriture spirituelle, ces jouissances intimes dont elles pouvaient ressentir et le besoin et le bonheur. Mais cela restait l'apanage ou, si l'on veut, le privilége du petit nombre, et encore, dans ce petit nombre, les idées et les convictions tendaient, par la nature des choses, à se renfermer dans un cercle étroit, plutôt qu'à se produire au dehors et à chercher des prosélytes. Le mysticisme, j'entends celui de bon aloi, n'est pas l'affaire des masses; s'il sort du cabinet ou de la cellule, pour passer à l'école ou dans la rue, il se dénature aussitôt et d'autant plus tristement qu'il était plus heureux en lui-même, plus étranger au monde. Semblable à une plante délicate à laquelle une culture des plus soigneuses peut seule donner la richesse et la suavité de la floraison et qui s'étiole ou redevient commune sous des mains inhabiles, le mysticisme est de toutes les formes du sentiment religieux celle dont les éléments sont le plus sujets à changer de nature et de valeur, et l'étendue même de l'échelle qu'il peut parcourir, l'expose plus fréquemment à cette détérioration.

Si quelques parties de la formule théologique de Jean ont passé plus généralement dans les théories ecclésiastiques, même dès le second siècle, ce ne sont nullement les éléments mystiques du système, mais bien les propositions purement spéculatives qui lui servent de base, avant tout celle de l'incarnation du Verbe. Mais ces propositions aussi n'ont pas été l'objet des discussions à cette époque reculée. Ce n'est que longtemps après le siècle apostolique que l'attention de la

théologie s'est portée de ce côté, à une époque où notre narration n'a pas à descendre.

Il ne nous reste donc, à vrai dire, à raconter ici que les destinées respectives des deux autres systèmes, le judéo-christianisme plus ou moins exclusif, et l'helléno-christianisme libéral et universaliste, représentant l'un les tendances de stabilité, les idées anciennes, l'autre les tendances de progrès, les idées nouvelles. C'est entre ces deux tendances qu'est réellement la lutte, ce sont elles qui préoccupent les esprits, qui animent les partis, qui nourrissent les discussions, qui constituent le pragmatisme de l'histoire. Le siècle apostolique avait la conscience de cette lutte; il l'avait si bien qu'il trouva nécessaire de la définir, de l'individualiser par des noms propres. Tel a été partout et toujours le besoin et la tactique des partis, dans toutes les sphères de l'activité humaine. Bien ou mal choisis, ces noms sont une puissance; ils ne servent pas à décider les querelles, mais à les simplifier aux yeux du grand nombre; ils les enveniment plutôt qu'ils ne les terminent. Ici ce sont les noms de Jacques et de Paul qu'on inscrivait sur les drapeaux. A côté ou à la place du premier figurait aussi celui de Pierre qui finit par être préféré.

L'enseignement de Paul, tout en reposant essentiellement sur les idées révélées par Jésus, ne laissait pas que d'être quelque chose de nouveau pour l'Église telle qu'elle s'était développée d'abord. Mais ce qu'il y avait de nouveau dans cet enseignement en était en même temps la partie la plus importante. Nous avons déjà apprécié pour notre compte les points de contact et de divergence entre les deux formules. Qu'il nous soit permis de rappeler ici en deux mots les faits dogmatiques qui serviront à expliquer les débats et les conflits que nous allons raconter. C'est d'abord l'élément mystique, si essentiel à l'Évangile, et auquel Paul fit obtenir enfin une place assurée parmi les idées chrétiennes. Christ pour lui et par lui n'était

plus seulement le roi puissant d'un royaume à venir, mais avant tout le principe même d'une vie nouvelle et immédiatement réalisable; la théologie, en d'autres termes, de purement eschatologique qu'elle avait été, devint essentiellement sotériologique. Son centre de gravité, son pivot a changé. Ce premier point cependant n'était pas encore le plus immédiatement important. Car il ne faut pas s'imaginer que tous les membres des églises fondées par Paul l'ont pu apprécier également ou se l'approprier avec la même clarté d'intelligence ou avec la même profondeur de sentiment. Les idées mystiques, nous venons de le dire, ne sont pas l'affaire de tout le monde, et tel sait très-bien répéter les termes dont elles se revêtent, sans qu'un sentiment correspondant, sans qu'un mouvement du cœur se soit révélé en lui.

Le point qui frappait davantage le grand nombre dans l'enseignement de Paul, la thèse dont l'effet psychologique dépassait peut-être même la portée théologique, c'était sa doctrine concernant la loi. C'est elle qui a eu le privilége de mettre le monde chrétien en émoi dès les premières années de l'Église; c'est par ce point, aujourd'hui presque oublié, quoique toujours encore vivant, que commence la série des controverses théologiques qui n'a pas fini depuis. C'est ce point particulier que concernent d'abord les affirmations et les négations les plus absolues de l'époque, c'est à lui encore que nous verrons tout à l'heure se rattacher un certain nombre de théories secondaires destinées les unes à modifier, les autres à mitiger, les théories exclusives, d'autres enfin à les concilier sur un terrain neutre et nouveau.

Tel sera le principal sujet de notre dernier livre, qui doit raconter la marche des idées et la lutte des partis dans les églises fondées par les apôtres. Nous y contemplerons d'abord l'opposition systématique faite à la doctrine universaliste et antilégale par le parti judaïsant absolu. Cette première phase

de l'histoire nous amènera à examiner en passant la question controversée de la polémique directe entre Jacques et Paul. Nous étudierons en second lieu un petit nombre de documents littéraires du premier siècle qui doivent être rangés, pour leur nuance dogmatique, plus ou moins près des Épîtres de Paul. Nous signalerons ensuite, toujours les textes à la main, les tendances conciliatrices qui essayèrent de s'interposer entre les théories extrêmes, afin d'en empêcher les effets compromettants pour l'unité de l'Église, et nous verrons à cette occasion comment, dès cette époque, des formules qui avaient pu servir à diviser les esprits, se sont rapprochées pour s'entendre et se combiner. Enfin, nous verrons paraître à l'horizon les premières traces de certaines conceptions nouvelles plus ou moins étrangères à l'Évangile primitif, mais amenées naturellement sur la scène par l'esprit du temps et destinées à occuper bientôt le premier rang dans les discussions théologiques de la génération suivante.

CHAPITRE II.

L'opposition judaïsante.[1]

Il semble inutile de constater par des citations l'opposition de plus en plus violente que Paul rencontra parmi ses anciens coreligionnaires. Cette opposition, cette haine fanatique, il en avait donné lui-même l'exemple, lorsqu'il applaudissait au

1. C. Em. Scharling, *De Paulo ap. ejusque adversariis*. Copenh., 1836.

meurtre de son devancier Étienne, et qu'il provoquait pour la première fois de sanglantes persécutions contre les chrétiens. A son tour il devait la subir, et avec d'autant plus d'acharnement de la part des juifs, qu'il leur apparaissait comme un traître à la cause qu'il avait autrefois défendue et que sa logique incisive et ses succès incontestables faisaient de lui un adversaire plus dangereux. Cette haine s'attachait à ses pas partout où il portait son Évangile; elle suscitait les émeutes de Lystre, d'Éphèse, de Thessalonique; elle éclata avec plus de force sur le parvis du temple de Jérusalem; elle riva les fers d'une captivité sans fin et ne voulut plus lâcher la proie qu'un instinct trop sûr désignait à sa vengeance.

Ces faits ne sont pas proprement du domaine de notre histoire. Nous en avons d'autres à signaler qui ne leur ressemblent que trop et qui nous appartiennent plus spécialement. La même opposition, si ce n'est la même haine, Paul la rencontra dans le sein du parti judéo-chrétien. On se rappelle l'attachement sincère et inébranlable que ce parti professait pour les traditions et pour les rites de la Synagogue. Étonnés d'abord, puis choqués des rapports plus libres que Paul et ses amis entretenaient avec les incirconcis, les chrétiens de ce parti, plus imbus de l'esprit du pharisaïsme (Act. XV. 5; cp. VI. 7; XXI. 20) que de celui de l'Évangile, comprirent bientôt qu'il s'agissait ici de quelque chose de plus sérieux que d'une simple dissidence de forme ou de conduite; ils commencèrent à mesurer, d'un œil soupçonneux, la distance qui les séparait de cet homme qu'ils craignaient naguère pour un motif tout opposé; ils entrevirent, enfin, dans ses prédications, une tendance essentiellement subversive de tout ce qui, à leurs yeux, devait former la base de la foi et de l'espérance.

Dans le livre des Actes on peut déchiffrer assez facilement encore et malgré les réticences conciliatrices de l'auteur, les

progrès rapides de cette antipathie [1]. A l'époque des Épîtres, qui nous en font connaître les péripéties toutes dramatiques, elle est déjà arrivée à son apogée et a donné naissance à une polémique sans ménagement et sans trève. Dès qu'il fut évident aux yeux des judéo-chrétiens de la nuance la plus prononcée qu'il s'agissait au fond de renverser la loi, crime le plus odieux pour la piété judaïque, leur parti fut pris. Ils ne pouvaient pas rester spectateurs indifférents d'un tel attentat; ils devaient, par tous les moyens, en empêcher la réussite. Nous nous hâtons d'ajouter qu'à leur point de vue ils étaient parfaitement pénétrés de la justice de la cause qu'ils défendaient.

En effet, quand on considère que le caractère perpétuellement obligatoire de la loi ne pouvait pas être pour eux une question à débattre, la personne et la position de leur principal adversaire ne devait pas les arrêter davantage. Qui était-il donc? avait-il été assis aux pieds du Maître? l'avait-il seulement vu ou approché? est-ce bien de lui qu'il avait reçu sa mission? Ces questions, on les faisait maintes fois et hautement, car Paul s'empresse d'y répondre, soit expressément, soit indirectement, dans toutes ses Épîtres, et plus d'une fois il les discute à fond (1 Cor. IX. 1 ss.; 2 Cor. XI; Gal. I; Éph. III. 7; 1 Thess. II. 4; 1 Tim. I. 11; Tit. I. 3, etc., et en particulier dans les formules et qualifications dont il accompagne son nom dans les suscriptions). Le nom d'apostat dont les judéo-chrétiens le gratifiaient très-volontiers (Act. XXI. 21) et si hautement que Jacques lui-même juge à propos de lui

1. Qu'on lise par ex. attentivement les passages suivants des Actes l'un après l'autre: XI. 22; XV. 1 ss.; v. 5; comp. Gal. II. 4; XXI. 20 ss. Ce dernier passage, très-significatif déjà par les demi-aveux qu'il fait, l'est bien davantage par ce qu'il ne dit pas. Comment donc! Il y a eu en ce moment à Jérusalem des *myriades* de chrétiens, et pas un d'entre eux n'a levé la main pour protéger la vie menacée de Paul!

en glisser un mot et de lui suggérer un moyen d'en prévenir les fâcheuses conséquences, ce nom seul, pesé dans la balance des passions religieuses, nous fait mesurer l'immense distance qui séparait les deux points de vue.

Aussi les adversaires de Paul ne se bornèrent-ils pas à la stérile opposition des théories ou des sentiments. Ils en vinrent bientôt à des hostilités plus actives et travaillèrent ardemment à ruiner une œuvre qu'ils détestaient par conviction. Tandis que Paul, par une réserve aussi prudente que loyale, évitait soigneusement d'empiéter sur ce qu'il voulait bien appeler le terrain de ses collègues, et se faisait un devoir de n'aller prêcher que là où ceux-ci n'avaient point encore mis le pied (Rom. XV. 20; 2 Cor. X. 16), le parti opposé organisa une véritable contre-mission avec le but avoué de ramener à l'Évangile de Jérusalem ceux qui n'avaient reçu que celui de Paul. Nous en trouvons des traces nombreuses dans les Épîtres. Elle semait la discorde à Corinthe, elle bouleversait les églises de la Galatie, elle lançait partout sur les pas de l'apôtre des hommes qui le décriaient auprès de ses troupeaux, qui lui contestaient son titre et sa vocation, et en usurpaient eux-mêmes les honneurs (2 Cor. XI. 13 s.; Gal. I. 7). Ils produisaient même des lettres de recommandation, d'origine sans doute respectable, pour s'introduire dans les églises (2 Cor. III. 1). Ils en faisaient circuler d'autres, à l'appui de leurs idées, sous le nom même de leur adversaire (2 Thess. II. 2). Ils osaient se prévaloir généralement du patronage des chefs de la métropole, dont les noms se trouvent malheureusement mêlés partout, nous voulons bien croire à tort à ces tristes débats (1 Cor. I. 12; Gal. II. 12). Ils réclamaient pour les apôtres palestiniens une autorité exclusive (2 Cor. XI. 5; Gal. II. 6 s.), que ceux-ci, sans doute, auraient été les derniers à revendiquer, et que Paul était bien décidé à ne pas leur accorder (Gal. II. 6 s.; 1 Cor. IX. 5). Ils se proclamaient

les seuls et véritables disciples de Christ (1 Cor. I. 12[1]; 2 Cor. X. 7); ils imposaient en son nom aux fidèles, comme condition du salut, la circoncision (Gal. II. 3; V. 2 ss.; Phil. III. 2), les jours fériés, le choix des mets (Gal. IV. 10; Col. II. 21 s.; Rom. XIV. 1 — 6), et en général tout ce que la loi et la tradition prescrivaient de rites et d'abstinences (Gal. III, *passim;* IV. 21), et rompaient brusquement avec les chrétiens non circoncis (Gal. II. 12), que Paul avait fait entrer comme frères dans la grande famille. Leur haine ne fut pas même apaisée par les glorieux malheurs et le dévouement sublime de l'apôtre. Arrivé à Rome, captif et menacé, il ne trouva point, parmi les chrétiens de cette ville, d'amis pour l'assister dans son procès (2 Tim. IV. 16), et après deux ans de séjour, pendant lesquels, flottant entre la crainte et l'espérance (*ib.*, v. 6 et 18; Phil. I. 20 s.), il n'avait pas cessé un moment de travailler à l'avancement du règne de Dieu, il est encore dans le cas de se plaindre du mauvais vouloir de gens qui, tout en affectant de prêcher Christ, prenaient plaisir à aggraver la position de son apôtre (Phil. I. 16).

Parmi les hommes qui ne partageaient pas ses vues, Paul savait très-bien distinguer ceux auxquels leur faiblesse spirituelle, leur conscience timorée ne permettait pas de s'élever jusqu'à la hauteur de son point de vue, et ceux qui se laissaient guider par un fanatisme égoïste et qui ne dédaignaient pas des moyens condamnés par la morale pour atteindre un but étranger à l'Évangile. Quelle condescendance n'a-t-il pas pour les premiers! combien ne s'abaisse-t-il pas pour ne pas choquer leurs

1. On a publié une infinité de brochures et d'articles sur le soi-disant *parti de Christ* et sur les autres partis dans l'église de Corinthe. Nous citerons les écrits de Pott (1824), Schenkel (1838), Goldhorn (*Zeitschrift für die hist. Theol.*, 1840), Dähne (1841), Becker (1842). Voyez encore divers articles de M. Baur, dans *Tüb. Zeitschrift*, 1831, 1836; les commentateurs (surtout Rückert) et J. F. Ræbiger, *Krit. Unterss über die Kor. Briefe*. Breslau, 1847.

naïfs et innocents préjugés ! Il s'impose des privations superflues et sans valeur, plutôt que d'entraîner par l'exemple d'une jouissance même permise ceux qui ne l'auraient goûtée qu'en étouffant la voix de leur conscience encore mal éclairée[1] (voyez Rom. XIV. 1. 4. 13 ss. ; XV. 1 ss. ; 1 Cor. VIII. *tot.* ; IX. *tot.* ; X. 23 ss., etc.). Il ne se lasse pas de les instruire avec douceur, de répéter à l'infini les arguments, par lesquels il peut victorieusement démontrer la vérité de sa doctrine. Il se donne tout entier à son œuvre de lumière et de liberté ; son repos, ses veilles, sa sûreté, sa vie, il sacrifie tout pour faire marcher les Églises dans la voie du progrès évangélique, et les plus touchants épanchements du cœur, les regrets les plus cordialement exprimés, sont les dernières armes dont il se sert quand celles de la logique n'ont pas pu triompher de la paresse intellectuelle ou du préjugé soupçonneux.

Mais qu'il est changé quand il se trouve face à face avec l'autre classe de ces adversaires ! Pour eux point de ménagement ! Pour eux point d'armes courtoises ! Toutes les ressources d'une rhétorique ardente et passionnée serviront à les combattre[2]. La satire, l'ironie, l'invective, la provocation, l'éloge de soi-même, la question qui prend l'allure d'un interrogatoire d'accusé, l'énumération qui se change en réquisitoire, tout est bon quand s'engage cette polémique, et les coups tombent secs et drus sur des hommes qui seraient plus méprisables, s'ils étaient moins méchants. Les phrases qui leur sont jetées à la tête blessent les convenances d'un siècle auquel l'étiquette a fait perdre l'habitude du naturel. Ils sont des faussaires, des menteurs, des chiens, des suppôts de satan, qui lui-même prend quelquefois les dehors d'un ange de lumière.

1. C'est là le véritable sens du mot σκανδαλίζειν, qui signifie, comme on voit, tout juste le contraire du mot français *scandaliser*. Celui qui est *scandalisé*, n'ira pas faire immédiatement la chose qu'il condamne comme un péché

2. Voyez 2 Cor. X et XI ; Gal. I. 6 ss. ; II. 4 ss. ; V. 7 ss. ; Phil. III. 2 ss., etc.

Des jeux de mots aussi spirituels par leur à propos qu'étranges pour le langage de nos jours, appellent la raillerie au secours de la bonne cause, et vont servir jusqu'à des éclats d'humeur dont l'affreuse énergie nous étonne plus qu'elle ne nous entraîne.[1]

Les hommes contre lesquels se déchaîne cette irrésistible éloquence, Paul se serait fait un devoir de les ménager, de leur appliquer une discipline moins dure, si les erreurs de leur intelligence, la ténacité de leurs idées arriérées, avaient été leurs seuls défauts. Mais les conceptions étroites de ces représentants de la tradition étouffaient la charité, en même temps que la foi, sous l'étreinte de leurs formules desséchées et de leur ascétisme à la fois plein d'orgueil et vide d'humilité. Ils ne voyaient dans la prédication évangélique qu'un moyen d'enrôlement pour leur petite coterie, dans l'Église une espèce de succursale pour la Synagogue, un champ à exploiter par leur cupide prosélytisme. Orthodoxes dans la bonne comme dans la mauvaise acception du mot, ils voyaient dans Paul le néologue, l'hérétique; sa haute raison était proscrite parce qu'elle ne voulait pas se mettre au service de leur scolasticisme. Haïssant le progrès par instinct et regardant la science formulée par leurs pères comme l'expression définitive de la vérité, ils joignaient à toute la raideur d'un esprit de corps sacerdotal, toute la vanité d'un savoir aride et stérile et tout le fiel d'un amour-propre démasqué.

Si quelqu'un devait penser que l'apôtre s'est trop laissé aller à l'ardeur de la polémique contre de tels adversaires, que

1. Dans Phil. III. 2. 3, περιτομὴ désigne la circoncision dans son sens idéal et symbolique, ou si l'on veut comme type religieux et moral, où elle peut seule avoir de la valeur pour le chrétien. Par le mot κατατομὴ, la circoncision de l'Ancien-Testament est réduite à la valeur d'une opération chirurgicale aussi dégoûtante qu'inutile. Dans Gal. V. 12, ἀποκόψονται rappelle une opération bien plus terrible, pour faire ressortir davantage la nullité de l'autre au point de vue chrétien.

certaines de ses pages qui font honneur à l'orateur jettent de l'ombre sur le caractère de l'homme, surtout quand on les compare au calme habituel et si admirable de Jésus dans des rencontres non moins hostiles, nous nous hâterions de faire valoir des considérations qui seraient de nature à atténuer ce reproche. Il ne faut pas faire ce parallèle entre l'homme et le Fils de Dieu, entre celui qui savait que l'avenir lui appartenait et qui y voyait le triomphe de son Évangile, et celui qui, absorbé par les besoins et les devoirs du présent, se heurtait contre les obstacles qu'il rencontrait encore. Le Maître pouvait savoir et proclamer que la foi transporte les montagnes; le disciple plein de foi, devait employer toute l'énergie de sa volonté, toute l'activité de son zèle à percer, à franchir celles qui s'amoncelaient devant lui. Le temps de Dieu est immense; le temps de l'homme est restreint; les âmes fortement trempées veulent terminer par elles-mêmes la besogne qu'elles se sont imposée et les moyens qu'elles emploient se ressentent de cette hâte ardente et passionnée.

L'opposition judaïsante, telle que nous venons de la peindre, survécut à Paul et au premier siècle. Elle occupe une large place dans l'histoire du deuxième. Nous n'avons point à poursuivre ici ses chances ultérieures de succès ou de défaites. Il suffira de dire qu'après avoir persécuté la mémoire du grand apôtre dans des livres et jusque dans des contes devenus populaires, ce parti, cédant à l'ascendant progressif, mais bien lent des idées évangéliques, finit par devenir une secte dissidente de plus en plus réduite, mais non sans avoir exercé sur le développement de l'Église une influence pernicieuse et retardatrice.

CHAPITRE III.

Paul et l'Apocalypse.

Comme la science a constaté de la manière la plus irréfragable que la littérature du second siècle contient des traces non équivoques de cette tendance antipaulinienne, et a été en partie inspirée par cette dernière; comme d'un autre côté Paul paraît se plaindre, lui-même, en plusieurs endroits, de manœuvres dirigées contre lui au moyen de publications littéraires, nous ne serons pas étonnés de voir que l'on a cru reconnaître un but polémique du même genre, jusque dans quelques-uns des documents dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Si l'école de Tubingue avait été la première à les envisager sous ce point de vue, son assertion, peut-être, ne serait pas d'un grand poids auprès de beaucoup de nos lecteurs, qui auraient de la peine à se familiariser avec son système historique. Mais le soupçon à cet égard est en partie plus ancien, et plusieurs de nos réformateurs ayant déjà formulé un jugement analogue, la question est même assez populaire en France, où par exemple l'examen de la différence entre Paul et Jacques a été, dans ces dernières années, l'objet d'une série de dissertations spéciales. On pourrait même citer un bien plus grand nombre de jeunes critiques qui, dans les propositions détachées, jointes à leurs thèses, ont éprouvé le besoin de trancher d'un trait de plume une interminable discussion. Cela prouve que l'enseignement académique n'a pas négligé ce fait et l'a même relevé à la fois

comme important et difficile. Nous avons dû le reprendre à notre tour et nous en ferons le sujet du chapitre suivant. Mais auparavant nous examinerons si, comme on l'a prétendu, l'Apocalypse a également pris une position directement hostile vis-à-vis de l'apôtre des gentils.

Pour l'affirmer, on se fonde d'abord sur le passage XXI. 14, où il est dit que les douze pierres, sur lesquelles sont fondés les murs de la nouvelle Jérusalem, portent les noms de douze apôtres. Nul doute que dans ce nombre Paul ne peut pas être compris. Or, il ne faut pas perdre de vue que le passage de l'Apocalypse, que nous venons de citer, a une portée dogmatique, qu'il constitue un privilége pour les Douze, dont l'honneur va bien au delà de la sphère de leur activité historique, et implique l'idée d'une appréciation suprême de leur mérite, qui exclut jusqu'à la possibilité d'une comparaison au profit de qui que ce soit d'autre. En présence de ce fait, les prétentions de Paul, si souvent reproduites, apparaissent comme une usurpation.

Nous ne voyons guère ce que répondront à une pareille argumentation ceux qui, avec la théorie officielle de l'Église, ont l'habitude de porter à treize le nombre des disciples auxquels ils veulent bien accorder le titre d'apôtre. C'est là du moins le sens de la définition du canon, telle qu'elle est vulgairement donnée par l'orthodoxie, et d'après laquelle il ne renfermerait que des écrits ayant pour auteurs des apôtres proprement dits, dans l'acception restreinte du terme, c'est-à-dire les Douze et Paul compté comme le treizième. Quand une idée dogmatique s'exprime en chiffres, il est facile de vérifier s'il y a identité de vues entre les personnes qui la professent; et quand un auteur affirme qu'il n'y a eu que douze apôtres, après qu'un autre s'est dit le treizième, on peut facilement être conduit à penser qu'il a eu conscience de la contradiction qu'il formule.

Pour nous, qui nous plaçons partout au point de vue de l'histoire et non à celui d'une théorie, cette difficulté n'existe pas. Nous nous bornerons à affirmer que Paul ne dit nulle part qu'il est le treizième apôtre; que l'idée ne peut pas lui venir de déterminer dogmatiquement le nombre des hommes qui doivent porter ce nom. Pour lui, un apôtre, c'est un missionnaire (Rom. XVI. 7; 1 Cor. IV. 9; IX. 5; 2 Cor. XI. 13; cp. Act. XIV. 4. 14). Il y en aura aussi longtemps que le monde entier ne sera pas encore converti à Christ, et quiconque aura réellement reçu du Seigneur même la vocation d'aller porter sa parole aux hommes qui doivent l'entendre pour la première fois, aura le droit de se dire son apôtre. Les preuves de son apostolat (τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, 2 Cor. XII. 2), morales ou extérieures, ne lui feront pas défaut; le succès spirituel (ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως, 1 Cor. II. 4) en sera toujours la principale. Quant à Paul, sa modestie et le souvenir de ses débuts peuvent lui suggérer l'aveu qu'il se croit le dernier des apôtres (XV. 9), comme les résultats de son ministère, dont il fait d'ailleurs hommage à Dieu, lui assignent la première place, et dans sa conscience et dans l'histoire; et s'il réclame, comme lui appartenant à bon droit, une place à côté de ses devanciers (2 Cor. XI. 5; Gal. II. 6), ce n'est certes pas pour clore la liste et pour exclure ses successeurs.

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que le point de vue de l'auteur de l'Apocalypse est tout différent. Nous savons que l'Église primitive, dont il est ici l'interprète, a regardé les douze disciples choisis par Christ comme un corps constitué à part et élevé au-dessus des autres fidèles, par la raison qu'ils avaient reçu leur mission de la bouche même du Seigneur. Dans cette sphère-là, l'usage leur réservait le nom d'ἀπόστολος à titre exclusif. On s'en convaincra en lisant les Actes, et surtout le XV.e chapitre, où Paul paraît sur la scène à côté

d'eux, et sans ce nom, et où les personnes placées à la tête de l'Église de Jérusalem sont partout désignées comme οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι, ce qui fait ressortir davantage le fait que les premiers passaient pour former une catégorie à part. Cet usage était si constant, si enraciné dans le langage de l'Église, que Paul lui-même, ce même Paul qui ailleurs revendique hautement sa dignité, s'y soumet par habitude (1 Cor. XV. 7), et ne croit pas pour cela la compromettre[1]. Évidemment donc le passage de l'Apocalypse doit s'expliquer par l'influence que cette ancienneté du ministère des Douze, cette position historique tout exceptionnelle et qui ne pouvait plus se reproduire, devait exercer sur les esprits. Il proclame un fait beaucoup plus qu'une doctrine. Et s'il faut reconnaître que l'assertion même du fait a une couleur dogmatique, celle du judéo-christianisme, ce que nous sommes loin de nier, il ne s'ensuit pas que cette assertion ait un but polémique. Car dans ce cas elle ne se dirigerait pas contre Paul seul, mais contre tous les autres missionnaires contemporains, qui très-positivement se donnaient et se faisaient donner le nom d'apôtres. Il y a plus, il faudrait reconnaître ce même but polémique aux apôtres assemblés à Jérusalem qui, dans leur lettre aux chrétiens de Syrie (Act. XV. 23 ss.) se réservent également ce titre.

Il y a dans l'Apocalypse un second fait qui a pu paraître à plusieurs auteurs contenir une attaque directe contre Paul. C'est quand ce prophète reproche aux églises de Pergame et de Thyatire (II. 14. 20) de souffrir dans leur sein de faux docteurs (car c'est là ce que signifient les noms mystiques de Balaam et de Jézabel), qui enseignent aux gens de manger de la viande d'animaux immolés sur les autels des

1. Cela est si vrai qu'on pouvait les appeler les Douze, alors qu'ils n'étaient que onze (*ib.* v. 5).

faux dieux (εἰδωλόθυτα) et de se livrer à la fornication. On sait que sur le premier de ces deux articles Paul professait des idées plus larges que les judéo-chrétiens. Ces derniers, qui regardaient même comme un péché de s'asseoir à table à côté de gens non circoncis (Gal. II. 12; Act. X. 28), avaient surtout horreur du contact, même le plus éloigné, avec l'idôlatrie et proscrivaient sévèrement l'usage des viandes provenant d'un sacrifice païen, fût-elle même achetée au marché. Paul, au contraire, en théorie du moins, rangeait cela dans la classe des choses indifférentes. D'un autre côté, il est certain qu'une semblable divergence d'opinion s'était manifestée au sujet de la limite de ce qui devait être permis relativement aux rapports entre les deux sexes. Les juifs et beaucoup de chrétiens professaient des principes très-rigides au sujet de certains degrés de parenté, regardés comme des empêchements dirimants. Il se montrait aussi dès les premiers temps de l'Église un préjugé religieux très-prononcé contre le second mariage. De ce point de vue on appelait πορνεία, on déclarait incestueuses des alliances qui pouvaient paraître parfaitement légitimes à d'autres chrétiens ou que la morale, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, ne condamne point. Nous avons vu l'Apocalypse exalter la sainteté de la virginité, nous ne serons donc pas étonnés de la trouver encore ici du côté des principes rigides. Or, il est de fait que Paul, quant au mariage des veufs et des veuves, déclare ne point connaître de motif moral d'empêchement (1 Cor. VII. 9. 39). Il ne se prononce pas sur les degrés de parenté, mais il y a lieu de croire que sur ce point aussi il aura su mitiger la rigueur des dispositions légales ou traditionnelles, sans affaiblir en rien le sentiment moral, qui doit sauvegarder la pureté du mariage.

Nous pouvons admettre tous ces faits, d'ailleurs, pour la plupart, suffisamment documentés, sans en tirer la consé-

quence que l'auteur de l'Apocalypse, en adressant ses reproches aux églises, veut faire de la polémique contre l'enseignement de Paul. Observons d'abord qu'il y avait, à l'époque de la rédaction de ce livre, dix ans déjà que Paul n'avait plus été dans ces contrées, si tant est qu'il ait jamais visité les villes désignées ici nominativement. L'attaque se dirigerait donc tout au plus contre ses disciples, et nous pourrions supposer que des hommes préoccupés du besoin de faire prévaloir les principes libéraux, les auraient proclamés d'une manière trop absolue, et sans le contre-poids des autres principes moraux par lesquels Paul ne manquait jamais d'en prévenir les abus. L'adage fameux πάντα μοι ἔξεστι, *tout est permis* (1 Cor. VI. 12; X. 23), sans être précisément interprété dans le sens d'une licence absolue et criminelle (Gal. V. 13), pouvait être pris pour devise par des gens qui ne savaient pas s'imposer les précieuses règles de condescendance et de respect pour la conscience des autres, que Paul prêchait et pratiquait constamment. Mais sera-t-il bien nécessaire de supposer que ces tendances étaient favorisées par des disciples directs de Paul? Ceux qui pouvaient oublier que la γνῶσις sans la charité (1 Cor. VIII. 2), loin d'édifier l'Église, conduit à perdre les frères pour lesquels Christ est mort (v. 12), ne méritaient pas ce nom. Pour un véritable disciple de Paul, les abstinences en fait de nourriture devaient être, dans de pareilles circonstances, une chose naturelle et familière (v. 13; X. 24 ss.). Et quant à la question du mariage, certes, Paul devait être le dernier à mériter le reproche de principes relâchés. N'est-ce pas à lui que, du côté opposé, on a adressé celui d'avoir donné l'impulsion à l'ascétisme monacal, en accordant, presque théoriquement, au célibat la préférence sur le mariage (1 Cor. VII. 1. 7. 8. 26. 38. 40)? N'a-t-il pas notamment fait une immense concession à l'opinion la plus avancée, en conseillant à ses disciples de ne pas prendre pour chefs et fonctionnaires des

Églises des hommes mariés pour la seconde fois (1 Tim. III. 2; Tit. I. 6)?[1]

Au demeurant, nous ne pouvons reconnaître dans les passages cités de l'Apocalypse une polémique directe et préméditée contre l'apôtre Paul[2], à moins qu'il ne faille admettre que l'esprit de parti ait aveuglé l'auteur de ce livre, au point de supposer à son illustre prédécesseur des intentions et des procédés qui lui étaient étrangers et même antipathiques. Mais nous avons déjà constaté ailleurs les nombreux points de contact entre les deux théologiens, tout en reconnaissant que le dernier venu d'entre eux s'est placé bien positivement sur le terrain d'un judéo-christianisme très-prononcé.

---

1. Cette interprétation de la fameuse phrase μίας γυναικὸς ἀνὴρ, choquera beaucoup de nos lecteurs, mais nous ne saurions nous approprier les autres versions qui en ont été données. Il est impossible d'y voir la recommandation pure et simple du mariage, car alors μία serait superflu, et il y aurait contradiction avec ce que Paul dit ailleurs. S'il fallait adopter cette explication, il s'ensuivrait nécessairement que les deux épitres ne sont pas authentiques. Il est également impossible d'y voir une défense de la vie déréglée en général, parce que la circonlocution ressemblerait à un euphémisme, et Paul ne se gêne nulle part de nommer les choses par leur nom. Enfin, nous ne croyons pas que Paul ait voulu défendre la polygamie légale. Car d'abord elle n'était plus dans les mœurs des juifs, elle n'avait jamais été dans celles des Grecs, et l'avis donné ici ferait supposer qu'elle était dans celles des chrétiens, et ne devait être évitée que dans certaines circonstances.

2. C'est tout autre chose quand Justin Martyr dit (*Dial. c. Tryph.* 35) que ceux qui mangent les εἰδωλόθυτα et *prétendent que cela ne leur cause pas de dommage* (μηδὲν βλάπτεσθαι), n'enseignent pas selon les préceptes de Christ, mais d'après ceux des esprits de mensonge. Le blâme est ici dirigé contre les gnostiques, mais il remonte plus haut.

CHAPITRE IV.

Paul et Jacques.

Il a déjà été question de Jacques et de son Épître dans l'exposition théorique du judéo-christianisme. Nous n'y reviendrons ici, que pour nous arrêter un moment à un point particulier, qui de tout temps a préoccupé la science, et par lequel cette Épître paraît se rattacher à la lutte des idées dont nous entretenons en ce moment nos lecteurs. Tout le monde connaît ce problème exégétique de l'accord ou du désaccord de Paul et de Jacques, dans la question des œuvres et de la foi. Depuis que Luther, fondant sa théologie sur les idées fondamentales de Paul, et plus particulièrement encore sur l'application qu'Augustin en avait faite, rejeta péremptoirement notre Épître comme à peu près incompatible avec la base de l'Évangile, et comme antipathique au premier principe de son propre système, cette position à part qui avait été faite à un livre du canon, fut un continuel sujet d'embarras pour l'exégèse dogmatique. Elle n'a pas cessé de l'être, quoique les écoles protestantes, revenant de la rigidité inexorable du réformateur dogmaticien, aient depuis longtemps réintégré notre Épître dans les honneurs de la canonicité. Il s'agit aujourd'hui de justifier cette condescendance, en d'autres termes, de prouver l'absence de toute contradiction entre deux auteurs également inspirés, et c'est bien le besoin d'arriver à un résultat tranquillisant sous ce rapport qui provoque des études de plus en plus nombreuses sur cette question aussi épineuse qu'intéressante. A voir la longue série des champions qui entrent dans

la lice dans un but qui se justifie de lui-même, on devrait penser que les preuves ne manquent pas, et que la cause devrait être définitivement gagnée. Mais il sera plus vrai de dire, que si elle l'était, s'il ne restait plus de doute, on n'aurait pas besoin de la reprendre incessamment.[1]

A notre tour, nous avons à aborder cette vieille querelle, plus embrouillée qu'éclaircie par les discussions du dernier quart de siècle. Fidèle à notre méthode historique, nous ne nous préoccuperons pas du résultat pratique de nos recherches, et nous pourrons d'autant mieux espérer, si ce n'est de convaincre les personnes qui partent d'un autre point de vue, au moins d'éclaircir la question et de la poser plus nettement que la plupart de nos prédécesseurs.

Relisons d'abord notre texte de Jacques (II. 14 ss.), pour y puiser les déclarations positives de cet apôtre. A quoi bon, dit-il, parler de foi quand les œuvres manquent? La foi ne saurait sauver; c'est la pratique, ce ne sont pas les belles paroles qui font le bien; la profession de bouche, par elle seule, est morte et sans effet. Ce n'est même que par les œuvres que je puis voir si la foi existe; sans les œuvres, je défie qui que ce soit, de me prouver qu'il a la foi. La foi peut se trouver chez les diables, elle ne les sauve pas. C'est le sacrifice de son fils

---

1. Les études harmonistiques sur les deux formules commencent à l'époque même où l'habitude reprit ses droits relativement à l'intégrité du canon. Nous nous bornerons cependant ici à citer les dissertations, plus récentes et plus approfondies, de Tittmann (1781), de Knapp (1803), de Neander (dans un discours publié en 1822, et dans l'Histoire des apôtres), de Frommann (*Studien*, 1833, I), de Schleyer (*Freiburger ZS.*, IX. 1), de Rau (*Würtemb. Studien*, 1845, II), ensuite les thèses de MM. Dizier (Str., 1827), Gourjon (Str., 1831), Claparède (Gen., 1834), Bricka (Str., 1838), Marignan (Mont., 1841), Galup (Str., 1842), J. Monod (Mont., 1846), Nogaret (Mont., 1846), Lœffler (Str., 1850). Enfin, nous rappellerons que tous les commentaires de l'Épître de Jacques ont dû s'en occuper. Nous en possédons déjà deux en français, celui de M. Cellerier et celui de Neander traduit par M. J. Monod.

offert par Abraham qui a justifié ce patriarche; la foi qu'il avait en Dieu, et qui lui a rendu ce sacrifice possible et facile, fut accomplie (ἐτελειώθη) par l'acte qu'elle produisit. Ainsi la justification se fait évidemment en vue des œuvres, et non de la foi seule.

Quant à Paul, nous nous bornons à rappeler que ses argumentations aboutissent, comme chacun sait, à la formule opposée, savoir que la justification se fait en vue de la foi, et non des œuvres. Il y a, ce semble, contradiction choquante entre les deux théologiens; il y a même, à ce qu'il paraîtrait, contradiction intentionnelle, préméditée de la part du dernier venu; la forme de son discours fait voir qu'il a un adversaire devant lui, et le choix de son exemple d'Abraham ne semble laisser aucun doute sur la personne qu'il combat. C'est sous cette forme que la question se présente aux exégètes.

Pour faire disparaître cette contradiction apparente entre les deux formules, on s'attache généralement de nos jours à prouver que les deux termes qui en forment les éléments ont une signification différente chez les deux auteurs. La preuve de ce fait étant facile à administrer, la plupart des théologiens qui ont traité cette matière se sont immédiatement persuadés que tout était dit et que l'accord le plus parfait était désormais rétabli entre les textes respectifs. Nous allons voir jusqu'à quel point cette opinion est fondée ou illusoire.

Il est certain que la foi, pour Jacques, est la conviction de la réalité d'un fait religieux, par exemple, de l'existence de Dieu ou du devoir, et la profession extérieure de cette conviction. Une pareille profession peut être un acte d'hypocrisie. Dans le cas le plus favorable elle est la manifestation d'une disposition de l'esprit, d'un jugement de la raison, qui ne sort pas nécessairement de la sphère intellectuelle. Une pareille foi, dit Jacques, ne saurait sauver, et certes, Paul ne dit nulle part le contraire.

Pour Paul, la foi est un rapport nouveau et tout particulier, dans lequel l'homme se trouve avec Christ et par lui avec Dieu : c'est à la fois le principe et la forme d'une existence foncièrement différente de l'état naturel ; c'est toute une vie, pensée, volonté, action, une vie que Dieu anime de son Esprit et qui ne peut produire que ce qui est homogène à une pareille origine. Jacques ne dit pas que Paul se soit trompé à cet égard.

Les œuvres dont parle Jacques, c'est l'accomplissement des devoirs chrétiens, par exemple, envers les veuves et les orphelins, envers les pauvres en général ; il dit expressément qu'il suppose à ces actes des motifs religieux (II. 22). Mais Paul est loin de rejeter de pareilles œuvres comme superflues ou étrangères à la religion évangélique.

Les œuvres que Paul rejette sont des actes faits en vue et à cause d'une loi extérieure, des actes de commande, légaux, et non le produit spontané d'une disposition intérieure, généralement conforme à la volonté de Dieu. De pareilles œuvres sont nécessairement incomplètes et ne constituent jamais dans leur ensemble la preuve d'une justice parfaite. Mais Jacques dit positivement la même chose (II. 10 ss.).

Il résulte de ceci que les deux apôtres, dans leurs formules contradictoires, ont parlé de choses très-différentes. Par conséquent, à moins de vouloir soutenir que Jacques n'a pas même été capable de comprendre la formule de Paul, à moins de dire qu'il s'est mépris étrangement sur le sens de la thèse la plus élémentaire de la prédication de son collègue, on ne pourra pas soutenir qu'il a voulu attaquer directement cette dernière, et établir ainsi un axiome qu'il savait être en opposition avec celui de Paul qu'il rejetait.

La supposition d'une polémique directe de Jacques contre Paul se trouvant ainsi écartée, on l'a modifiée en disant que Jacques a voulu combattre des adversaires qui, comprenant

mal à leur tour la doctrine de Paul, auraient établi la théorie qu'il suffit pour le salut de faire une profession de bouche et que la pratique du devoir était chose indifférente. Jacques, dit-on, voulait leur faire voir qu'ils donnaient aux paroles de l'apôtre de la foi un sens qu'elles ne pouvaient avoir.

Si c'était là le but de Jacques, il s'y est pris bien maladroitement pour l'atteindre; car, dans ce cas, il fallait montrer avant tout, comment Paul voulait être compris, et en quoi le système de ses faux interprètes avait altéré la vérité, mais non commencer par égarer la discussion, en détournant les termes de Paul de leur véritable sens. La supposition d'une apologie de Paul que Jacques aurait entreprise contre une fausse application de ses principes, est donc tout aussi peu soutenable que celle d'un but polémique. En examinant bien le terrain sur lequel se meuvent les deux auteurs, la méthode qu'ils emploient, les idées qu'ils discutent, les principes qu'ils proclament, on arrive nécessairement à penser que le dernier venu, Jacques, n'a pas du tout écrit, ni directement ni indirectement, en vue de son prédécesseur. On peut hardiment affirmer que Jacques n'a pas eu devant lui une épître quelconque de Paul en rédigeant la sienne; on peut dire qu'il n'en avait jamais lu une seule.

Et c'est précisément là qu'est la question. On se paye de mots quand on croit l'avoir épuisée par la réponse négative que nous venons de reproduire après tant de théologiens qui, contents de l'avoir trouvée, se sont imaginé qu'il n'en fallait pas davantage pour satisfaire la critique. On se trompe en croyant avoir implicitement établi le parfait accord entre deux systèmes, quand on a prouvé que le second n'a pas été formulé dans l'intention expresse de combattre le premier. On confond arbitrairement et souvent sans le savoir, le point de vue pratique et le point de vue théorique.

Or, au point de vue pratique, les deux apôtres sont par-

faitement d'accord. En effet, de quoi s'agit-il? Il ne s'agit pas de savoir si la foi doit produire des œuvres. Les deux apôtres demandent énergiquement une foi vivante et active, et nous défions l'analyse la plus subtile des textes de trouver la moindre différence entre eux relativement aux devoirs qu'ils prescrivent aux disciples de Christ, qui doivent hériter du royaume de Dieu [1]. Ce n'est que dans le cerveau malade du scolasticisme du seizième siècle qu'a pu naître cette absurde formule que les bonnes œuvres sont nuisibles au salut.

La différence est ailleurs, mais elle existe; elle est dans la théorie. Vous demandez comment l'homme est justifié devant Dieu? La réponse que vous recevez n'est pas la même des deux côtés.

Paul dit : Il faut qu'il croie. C'est la foi qui lui vaut la justification, le pardon des péchés, le salut enfin. Les œuvres n'y font rien. La justification se fait en vue de la foi et avant que nous ayons fait quoi que ce soit pour la mériter. C'est la grâce qui donne cette valeur à la foi. Quand la foi chrétienne est là, les œuvres viennent aussi; il faut même qu'elles viennent, autrement ce ne serait pas la vraie foi; mais la justification intervient non pas à cause des œuvres qui suivront, mais à cause de la foi qui les précède.

Jacques dit : Il faut que l'homme agisse : ce sont les œuvres qui lui valent la justification; ce n'est pas la foi à elle seule,

1. Nous ferions injure à nos lecteurs si, après tout ce qui a été déjà dit, nous voulions le prouver par des citations qui, certes, ne nous feraient pas défaut. Les analogies, disons mieux, la conformité la plus parfaite existe sous ce rapport, non pas seulement entre Jacques et Paul, mais entre tous les auteurs apostoliques. Prenons au hasard dans l'Épitre de Jacques quelques-uns des principes les plus saillants; nous les retrouverons facilement ailleurs, par exemple, I. 12, dans 2 Tim. IV. 7. 8; Apoc. II. 10; — Jacq. I. 22, dans Rom. II. 13; 1 Jean III. 7; — Jacq. I. 25, dans Jean XIII. 17; — Jacq. III. 2, dans Rom. III. 23; 1 Jean I. 8; — Jacq. I. 18, dans Jean I. 13; 1 Pierre I. 23, etc.

ἐξ ἔργων, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. La justification ne se fait qu'autant que les œuvres sont intervenues; la foi doit, sans doute, concourir à les produire (συνεργεῖν); mais tant qu'elles ne sont pas là, la foi n'est rien; elle est morte, c'est-à-dire, sans effet; elle ne devient quelque chose, c'est-à-dire, efficace et parfaite (τελειοῦται), que par les œuvres qu'elle doit produire.

En réduisant ces deux explications à leur expression la plus simple, et en même temps la moins choquante, nous pourrons dire :

Selon Paul, la foi, parce qu'elle justifie, est la source des bonnes œuvres.

Selon Jacques, la foi, parce qu'elle est la source des bonnes œuvres, justifie.

Par ces deux formules nous avons peut-être même atténué la différence; du moins nous ne pensons pas l'avoir exagérée. Il s'agit maintenant d'en apprécier la portée. Elle serait immense si, par exemple, la formule de Jacques impliquait le fait que l'homme, par ses œuvres, considérées comme lui appartenant en propre, pouvait mériter le salut. Mais elle ne dit pas cela. L'apôtre affirme explicitement que la force de faire le bien vient de Dieu, à qui il faut la demander (I. 5. 17 s.). Elle serait très-grande encore et entraînerait des conséquences fâcheuses pour la morale même, si Jacques, par sa formule, arrivait à représenter l'obtention du salut comme quelque chose de facile, de sorte que l'homme naturel et non régénéré y parviendrait tout commodément. Mais il dit tout juste le contraire; il affirme qu'une seule transgression suffit pour faire perdre tout titre à un mérite devant Dieu; il se prononce contre l'abus si fréquent de regarder certaines transgressions comme petites et indifférentes; il déclare qu'il y a incompatibilité entre l'amour de Dieu et l'amour du monde; il nomme péché, non-seulement l'acte consommé, non-seulement le mauvais désir qui vient de naître, mais

encore l'omission d'une bonne action que nulle loi positive et écrite ne nous demandait. Il s'élève à la hauteur du sermon de la montagne et ôte ainsi à l'homme jusqu'à la perspective de mériter son salut par lui-même.

Et pourtant il dit que ce sont les œuvres qui justifient.

Cela prouve deux choses : d'abord que son point de vue est celui de l'expérience, de la réalité, celui de l'homme, enfin, tandis que le point de vue de Paul est celui de l'idéal, de la théorie, en d'autres termes celui de Dieu. Jacques dit très-naïvement que, pour savoir si quelqu'un a la foi, lui, Jacques, est dans le cas de lui demander des œuvres ; il faut qu'il voie les fruits pour juger de la racine ; c'est son maître qui lui avait appris à procéder ainsi (Matth. VII. 16). Nous pensons que Paul, dans sa pratique, n'avait pas d'autre moyen pour juger les chrétiens. Un δόκιμος, selon lui, un homme qui soutient l'épreuve, c'est toujours celui qui se recommande par ses actes. Mais dans la théorie absolue, lorsqu'il s'agit de se rendre compte théologiquement des rapports entre l'homme et Dieu, ce n'est pas ainsi qu'on doit procéder. Il faut s'élever au-dessus de la série des faits successifs qui, dans leur ensemble, peuvent motiver notre jugement à l'égard de nos semblables, et se rappeler que Dieu, qui voit au fond des cœurs, y découvre la présence ou l'absence du principe même qui doit être l'âme de la vie intérieure de l'homme, et par suite le mobile de ses actions. Son jugement, prévenant pour ainsi dire les faits sur lesquels il semble devoir porter, s'appuie sur une base plus profonde, sur quelque chose qui nous échappe malgré son importance ; il n'a donc pas besoin de cette méthode expectative qui sera toujours la nôtre.

Mais ce n'est pas tout. Ce que nous venons de dire touche de très-près à un point capital de la théologie évangélique. Si Jacques, comme nous disions tout à l'heure, s'en tient à l'expérience humaine pour se rendre compte de la nature du

rapport entre les œuvres et le salut, c'est que l'ensemble de ses idées religieuses repose sur une autre base que le système théologique de Paul. Pour que ce dernier arrivât à la formule que nous discutons en ce moment, il a fallu qu'il partît du fait mystique de la régénération et de toutes les notions qui en découlent; il a fallu qu'à ses yeux la vie du chrétien tout entière fût ramenée à un point de départ unique, à une source première assez féconde pour l'alimenter exclusivement; il a fallu qu'elle pût être considérée comme quelque chose d'homogène, de constant, de continu, sans fluctuations, sans variations. Et c'est précisément là ce que nous avons constaté dans la théorie paulinienne, et ce qui manque à la théologie judéo-chrétienne. Pour celle-ci la vie du chrétien reste toujours un composé, une série de faits, peut-être très-semblables entre eux, et surtout très-louables, mais ayant toujours le caractère d'une succession accidentelle, n'excluant pas les interruptions, les changements graduels, et subordonnée à l'action inconstante d'une autre série de faits, extérieurs et variés.

Il y a donc en définitive entre la formule de Paul et celle de Jacques ni plus ni moins de différence qu'entre une théologie mystique et une morale populaire. La première ne doit pas être moins respectée parce qu'elle ne peut guère devenir populaire, la seconde n'est pas moins bonne parce qu'elle ne satisfait pas les besoins de la pensée religieuse. Au contraire, elles sont nécessaires toutes les deux et se prêtent un mutuel appui. Il serait facile de le prouver, ou plutôt nous l'avons déjà prouvé par l'exemple de Paul même, qui prêche la seconde à côté de la première. Qu'il ait pu se placer aux deux points de vue, tandis que Jacques ne sait pas s'élever au-dessus du sien, ce fait prouve seulement la supériorité de son génie. Nos grands réformateurs ont bien reconnu la différence, et nos modernes apologistes n'auraient pas dû passer si légèrement sur ce qui se présentait comme un fait incontestable à des

hommes certes non prévenus contre l'Écriture. Mais ces derniers ont eu le tort de s'en tenir à l'un des deux côtés de la question et de se hâter de proscrire le représentant de l'autre solution. La circonstance que l'église protestante est revenue en ceci sur le jugement de ses illustres chefs et qu'elle a fait rentrer dans son canon l'Épître de Jacques, tout en maintenant son propre principe paulinien, cette circonstance à elle seule prouve, non pas que la formule de Jacques est identique avec l'autre, mais que l'Église dans sa pratique ne peut pas s'en passer.

CHAPITRE V.

L'Épître aux Hébreux.[1]

Nous avons recueilli dans les chapitres précédents tout ce que la littérature chrétienne du premier siècle nous fournit de traces de l'opposition que les idées pauliniennes rencontraient dans leur chemin. Nous avons pu constater que cette opposition existait plutôt dans les esprits des masses, dans une certaine force d'inertie qui résistait à l'action de la vérité, que dans la littérature elle-même qui se serait prononcée d'une manière

1. Ch. Chr. Meyer, Essai sur la doctrine de l'Épître aux Hébreux. Str., 1845. Voyez en outre les commentaires les plus récents, surtout celui de Bleek; J. F. Winzer, *De sacerdotis officio quod Christo tribuitur in ep. ad. Hebræos.* L., 1825; Hofstede de Groot, *Ep. ad Hebræos cum Paulinis epp. compar.* Traj., 1826; Köstlin, *Joh. Lehrbegriff*, p. 387 ss.

agressive contre l'enseignement de l'apôtre des gentils. Nous avons hâte d'arriver aux écrivains qui ont soutenu ce dernier dans sa lutte contre l'esprit judaïque. Par les épîtres nous connaissons les noms d'un grand nombre de ses amis et les titres qu'ils se sont acquis par leur dévouement à la cause de l'Évangile et par leur prodigieuse activité, en présence de périls bien autrement redoutables que ceux qui avaient entouré les premiers prédicateurs à Jérusalem. Il nous est impossible sans doute de retracer encore le portrait individuel de chacun de ces hommes généreux, leur chef et modèle s'occupant beaucoup plus du succès de leur œuvre commune, que de la gloire de ses collaborateurs, et nous ne connaissons leur histoire que d'une manière générale et fragmentaire. Ce n'est pas que son affection leur ait fait défaut. Au contraire, une amitié sincère, fondée sur ce qu'il y a de plus noble et de plus puissant dans l'union des hommes, la solidarité de la foi et du devoir, attachait le maître à ses disciples, et Paul, pénétré du beau principe posé par Jésus-Christ, reconnaissait comme un service rendu à lui personnellement, tout ce que ses élèves et amis, marchant sur ses traces, faisaient et souffraient pour l'édification de l'Église.

Malheureusement l'école de Paul n'a pas été féconde en écrivains. On sait assez par l'histoire ecclésiastique que dans les deux générations qui ont suivi le siècle des Apôtres, et jusque vers le commencement de la littérature patristique il ne s'est élevé aucun théologien qui, restant rigoureusement attaché aux principes de Paul, les aurait formulés dans un livre. La seule exception qu'on pourrait admettre jusqu'à un certain point, ce seraient les Epîtres, d'ailleurs interpolées, peut-être même tout à fait supposées, qui circulent sous le nom de l'évêque Ignace d'Antioche. Elles sont en tout cas beaucoup trop récentes pour que nous ayons à nous en occuper ici. Cependant en remontant plus haut vers le cercle intime

des amis contemporains de Paul, nous en rencontrons plusieurs dont les noms ont été mis en rapport direct avec la littérature apostolique. Nous laissons provisoirement de côté l'auteur du troisième Évangile et des Actes des apôtres, ces deux livres devant revenir plus loin; leur caractère théologique particulier ne nous semble pas justifier complétement l'opinion des anciens Pères et de la plupart des écrivains modernes, qui les font écrire sous la direction plus ou moins immédiate de Paul. Mais nous avons à nous occuper de suite de deux Épîtres anonymes, celle aux Hébreux, et celle dite de Barnabas, appartenant toutes deux très-vraisemblablement au premier siècle, et très-positivement à la sphère de l'enseignement paulinien.

L'Épître aux Hébreux, de beaucoup la plus importante des deux et sans doute aussi la plus ancienne, n'a été admise au canon de l'église latine que vers le commencement du cinquième siècle, bien qu'elle fût connue et estimée à Rome dès le premier. C'est que les auteurs anciens étaient incertains sur son origine, les uns l'attribuant à Barnabas, les autres à Paul, d'autres encore à Luc ou à Clément, hypothèses qui ont été tour à tour reprises par les modernes et complétées par d'autres du même genre. Calvin et Luther avec leurs adhérents immédiats déclarèrent ne pas pouvoir reconnaître Paul pour auteur de cet écrit; et les confessions de foi de l'Allemagne luthérienne et de la France réformée consacrèrent implicitement cette opinion sans renoncer pour cela à citer l'Épître comme une autorité apostolique. La critique moderne a cherché à confirmer le jugement des réformateurs par une série d'arguments que nous ne reproduirons pas. La question littéraire, le besoin de nous fixer sur l'individualité de l'auteur s'efface, pour notre histoire, devant celui de comprendre la théologie de son livre. Cette étude d'ailleurs nous éclairera beaucoup mieux sur la réponse à faire au sujet du point en litige, que tous les arguments philologiques ou histo-

riques qu'on a déjà fait valoir dans l'un ou l'autre sens, et surtout mieux que les témoignages patristiques qui se détruisent les uns les autres. Si l'impossibilité de regarder Paul comme auteur de l'Épître aux Hébreux nous est démontrée par ces raisons intrinsèques qui seules peuvent être décisives, nous n'avons aucun moyen de mettre un autre nom propre à la place du sien. Cependant nous ne cacherons pas que, dans ce cas, aucune conjecture ne nous paraîtrait plus plausible que celle de Luther qui, le premier, a désigné Apollonius d'Alexandrie comme l'auteur probable de notre Épître. Ce que nous savons de ce disciple, de ses rapports avec Paul, de la nature de son éloquence, de la méthode de son enseignement, que Paul insinue (1 Cor. II. III.) avoir été au-dessus de la portée des Corinthiens, et surtout ce qui est dit de la puissance de sa démonstration exégétique (Act. XVIII. 24 ss.), cadre si parfaitement avec ce que l'Épître aux Hébreux a de plus saillant et de plus caractéristique, que l'on doit estimer très-heureuse l'idée de Luther, bien qu'elle ne puisse jamais être autre chose qu'une ingénieuse hypothèse. Nous lui reconnaissons cette qualité d'autant plus volontiers que les jugements critiques du grand homme ne sont pas toujours aussi acceptables.

L'Épître aux Hébreux est, dans l'ordre chronologique, le premier traité systématique de théologie chrétienne qui existe. Car aucune Épître de Paul ne peut être appelée ainsi, et le quatrième Évangile, qui mérite ce nom à plus d'un titre, doit avoir été écrit un peu plus tard. Nous n'avons point ici de lettre proprement dite, rédigée en vue d'un besoin local; et les quelques détails personnels ou de circonstance, qui sont ajoutés à la dernière page, n'ont certainement pas été les motifs qui ont fait prendre la plume à l'auteur. Son livre était fait et terminé quand l'occasion se présenta de le rendre utile à un cercle particulier, en vue duquel il y joignit le XIII.e chapitre. Les *Hébreux*, nommés dans le titre par les soins d'un

lecteur postérieur, d'ailleurs assez bien inspiré, ne sont pas; comme on se l'est imaginé, les membres de quelque communauté isolée, par exemple, de celle de Jérusalem; ce sont les judéo-chrétiens en général, considérés au point de vue théorique. Le discours lui-même (ch. I—XII), aussi distingué par la clarté de la disposition et l'élévation des idées que par l'élégance et la correction classique du style, traite des prérogatives de l'Évangile sur la loi judaïque, et a pour but de faire comprendre aux chrétiens, partisans de cette dernière, l'infériorité et l'erreur de leur point de vue et les dangers qui doivent en résulter pour eux. Ce but donne à l'exposition de l'auteur une allure toute pratique et presque homilétique. Partout des exhortations pressantes interrompent, sans l'affaiblir, son argumentation théologique, et vers la fin (ch. XII), ces deux éléments se confondent en une péroraison qui est l'une des pages les plus éloquentes de toute la littérature chrétienne du premier siècle. Il va sans dire que nous ne chercherons pas dans un traité spécial de ce genre un résumé complet de la théologie chrétienne; nous n'irons pas dire que les points de doctrine, qui ne sont pas touchés ici, ne faisaient pas partie de l'enseignement évangélique de l'auteur. Notre devoir sera de reproduire d'abord succinctement celui de son Épître, de relever ensuite les lacunes qu'il présente, et les moyens de les remplir, enfin, d'en faire ressortir la nuance individuelle.

La comparaison entre le christianisme évangélique et le judaïsme légal porte sur deux points principaux, la dignité relative des personnages qui représentent les deux dispensations comme intermédiaires entre Dieu et le monde, et la nature des résultats ou avantages obtenus par l'une et par l'autre.

Dans la première partie, Jésus-Christ est successivement considéré comme révélateur et comme grand-prêtre. En sa qualité de révélateur, il pouvait être comparé aux prophètes

de l'Ancien-Testament en général (I. 1), et en particulier, à Moïse (III. 2 ss.). Mais l'auteur ne s'arrête pas à ces parallèles. La variété même des formes des révélations anciennes (πολυτρόπως) et leur incessante répétition (πολυμερῶς), en opposition avec la révélation unique et finale par le Fils, prouve la supériorité de cette dernière. D'ailleurs, Moïse, le plus grand de ces prophètes, a reçu, de la part de Dieu, comme éloge suprême, le témoignage d'avoir été un fidèle serviteur dans (ἐν) la maison de Dieu, tandis que Jésus-Christ, également fidèle à celui dont il avait reçu sa mission, est à la fois le fondateur et le maître (ἐπὶ) de la maison au service de laquelle il s'est dévoué. Ce terme de maison (οἶκος θεοῦ, III. 2; X. 21), nous rappelle, du reste, celui des deux économies de la théologie paulinienne.

Il y avait ici un autre parallèle à tracer, qui devait faire ressortir, avec bien plus d'éclat, la dignité du dernier révélateur. Nous savons que la théologie judaïque assignait ce rôle, à l'égard de la législation du Sinaï, non pas à une intervention directe et personnelle du Très-Haut, mais aux anges, ses délégués (II. 2), êtres sans contredit supérieurs à tous les prophètes mortels. C'est donc aux anges que Christ est comparé (I. 4 ss.; II. 5), et c'est cette comparaison qui fournit à l'auteur l'occasion d'exalter les prérogatives du Fils. Les anges sont tout simplement les ministres (λειτουργοὶ, I. 7) de la volonté divine, envoyés en mission dans l'intérêt des hommes auxquels le salut est destiné (v. 14), et forcés de se prosterner devant le Fils (v. 6). Christ, au contraire, réunit en lui des attributs qui l'élèvent bien au-dessus de la sphère des anges. Quant à sa dignité extérieure avec laquelle il se présente aujourd'hui au monde, il est dit qu'il est assis à la droite de la majesté divine (ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης, I. 3. 13; VIII. 1), qu'il est possesseur ou héritier de toutes choses (κληρονόμος πάντων, I. 2). Quant à son essence, sa nature divine est affirmée explicite-

ment et implicitement. Il est appelé Dieu, et cela dans la bouche de Dieu même (I. 8), plus souvent cependant, le Fils de Dieu (IV. 14; VI. 6, etc.), ou simplement le Fils (I. 1; V. 8, etc.), et la valeur métaphysique de ce dernier terme se révèle par le soin que l'auteur met à l'analyser au moyen des formules déjà antérieurement trouvées dans les écoles[1]. Il est le reflet de la perfection divine (ἀπαύγασμα τῆς δόξης), l'empreinte de l'essence de Dieu (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, I. 3), et l'on voit, par le choix de ces images, l'intention de la théologie de constater à la fois ce caractère de divinité et la pluralité des personnes à côté du principe monothéiste. En lisant plus loin, que par lui Dieu a créé les mondes (αἰῶνες, I. 2; cp. XI. 3), que c'est lui qui, par sa puissante volonté, porte, soutient et conserve (φέρων) toutes choses, nous comprenons de suite que c'est la notion du Verbe créateur que l'auteur a voulu définir, bien que le terme de λόγος y manque, et nous reconnaissons dans toutes ces expressions, ainsi que dans celle du premier-né (πρωτότοκος, I. 6), les idées christologiques développées avec plus ou moins de précision par Paul et par Jean, et basées sur une métaphysique plus ancienne.

La nature humaine de Christ (αἷμα καὶ σάρξ, II. 14) n'est relevée qu'en vue de son œuvre dont il sera question plus tard. Il est ἄνθρωπος (II. 6) tout aussi bien qu'il est θεός, et la formule si connue qui le désigne comme le Fils de l'homme (*ib.*) doit, sans doute, rappeler le fait de l'incarnation. Cette dernière apparaît comme un abaissement temporaire (ἐλαττώσας βραχύ τι, v. 7), par lequel il descendit au-dessous des anges, et fut livré aux angoisses de la mort (V. 7). Mais cet abaissement même fut pour lui la source d'une plus grande gloire. Par les souffrances, il devait être élevé à la position

---

1. Voyez Sap. VII. 25 ss. et en général livre I, chap. VIII.

céleste qui lui était due (XII. 2), et qu'il conquit, en acceptant avec soumission (ὑπακοή, V. 8) et la mission (ποιήσαντι, III. 2) glorieuse de Sauveur (V. 5), et le dur apprentissage (ἔμαθεν) de la douleur, des larmes, de l'opprobre et de la mort (v. 7; XII. 2), à la place de la félicité (χαρὰ) qu'il possédait déjà, et qu'il aurait pu garder. Sans doute, cette gloire suprême, ce règne sans partage n'est point encore révélé au monde avec une parfaite évidence (II. 9); toujours est-il que la certitude de sa vie désormais indestructible (VII. 8. 25; πάντοτε ζῶν), est la garantie des promesses qui se rattachent à sa personne, et la preuve directe que la mort n'était pour lui que la transition à la perfection (τελειοῦσθαι, II. 10; V. 9; VII. 28), à un état conforme et à sa dignité et à son mérite. C'est en tous points, et à quelques termes près, l'explication déjà donnée par l'Épître aux Philippiens, du rapport entre les deux stades de la vie de Christ, quoique l'inconvénient qu'il y a toujours à faire regarder son exaltation comme une récompense, inconvénient qui est évité par l'explication de Jean, soit ici un peu moins apparent. Il faut cependant observer encore que l'auteur n'insiste sur la nature humaine de Christ qu'autant qu'il le fallait pour parler de la rédemption. Il fait bien mention de ses relations avec la race de David (VII. 14); mais dans un autre passage (VII. 3), il signale, comme l'une des qualités distinctives du Fils de Dieu, d'être ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, ce qui semble rompre tout rapport de filiation entre lui et les générations précédentes. Nous avons de la peine, sans doute, à comprendre le second de ces termes; mais il est évident que l'auteur, préoccupé de la solution de la partie métaphysique du problème, concernant la personne de Christ, en a négligé ici la partie historique. En tout cas, il faut remarquer que, par les deux autres termes cités, l'Épître aux Hébreux reste conséquente avec elle-même, et fidèle à la théorie devenue orthodoxe; car, si Jésus n'a pas eu de père humain, il est évident

que la généalogie ascendante d'un pareil père ne le regarde en aucune manière.

Ainsi en comparant entre eux les révélateurs de l'ancienne et de la nouvelle économie, l'avantage est tout entier du côté de cette dernière. Il en sera de même pour le second parallèle que l'auteur trace ensuite et auquel il s'arrête avec plus de complaisance encore. Jésus nous y est présenté comme grand-prêtre. Dans l'ancienne Alliance les relations du peuple des fidèles avec son Seigneur et Dieu étaient entretenues par l'intervention d'une caste sacerdotale, ayant un grand-prêtre à sa tête; la mission de celui-ci, choisi par Dieu parmi les hommes, était d'offrir des sacrifices pour l'expiation des péchés (V. 1—4). Dans la nouvelle Alliance il s'agit également des péchés et de leur expiation, et par conséquent aussi d'un sanctuaire, d'un sacrifice et d'un grand-prêtre. Ce dernier c'est Jésus-Christ. Semblable, sous plusieurs rapports à celui créé par la loi, il lui est bien supérieur sous d'autres rapports plus importants. Ainsi Jésus ne s'est pas lui-même arrogé la dignité sacerdotale (v. 5); il est l'envoyé de Dieu (ἀπόστολος, III. 1); il s'est fait l'égal des hommes et leur frère (II. 17. 18; IV. 15), se soumettant aux faiblesses de leur nature et endurant les épreuves auxquelles ils sont exposés, afin de pouvoir sympathiser avec eux et leur montrer sa miséricorde. Dans tout ceci il est comparable à Aaron. Mais il est au-dessus de lui, en premier lieu parce que son sacerdoce est éternel (μένει εἰς τὸ διηνεκές, VII. 3; εἰς τὸν αἰῶνα, V. 6; VI. 20; VII. 23), tandis que la prêtrise de l'ancienne Alliance se transmettait de père en fils à cause de la mort inévitable des titulaires successifs; un second avantage résulte de ce qu'il est lui-même sans péché (χωρὶς ἁμαρτίας, IV. 15), sans tache et sans souillure, n'ayant rien de commun, quant à sa nature morale, avec les pécheurs (VII. 26 ss.; IX. 14), et de ce qu'il n'a pas besoin, comme les prêtres mortels, de commencer chaque

jour par offrir des sacrifices d'expiation pour ses propres fautes (V. 3; IX. 7). On peut encore alléguer, comme troisième cause de sa supériorité, que sa dignité sacerdotale a été proclamée d'une manière plus solennelle, par un serment de Dieu (ὁρκωμοσία, VII. 20 ss.). Mais tout ceci n'est rien encore en comparaison du bienfait incomparable obtenu par son sacrifice, bienfait dont nous aurons à parler tout à l'heure, et en face duquel les fonctions des prêtres selon la loi apparaissent dans une triste pauvreté quant à leurs résultats. Dès à présent les épithètes qui sont données au grand-prêtre de la nouvelle économie (IV. 14; X. 21; VII. 26; VIII. 1, etc.), sont complétement justifiées. Aussi le nom d'Aaron ne suffit-il pas pour symboliser sa dignité (VII. 11); l'Ancien-Testament fournit un autre type plus adéquat, la figure essentiellement prophétique de Melchisédec (V. 6; VI. 20; VII. 1 ss.), dont le nom et l'histoire ne sont que le reflet anticipé de la gloire du Fils de Dieu, à la fois prêtre et roi, inaugurant un royaume de justice et de paix (βασιλεὺς εἰρήνης, etc., VII. 2; I. 8), supérieur à Lévi qui lui paye la dîme et à Abraham qui reçoit sa bénédiction (VII. 4—10), et planant au-dessus de l'humanité à laquelle il n'appartient ni par des liens de famille ni par les conditions d'une existence purement temporaire (v. 3). En voyant à quelles étranges méprises les exégètes se sont laissés aller au sujet de cette célèbre et ingénieuse étude de typologie, on trouvera que notre auteur a eu raison de dire à ses lecteurs que la matière était difficile à traiter devant un public lent à comprendre ce qui dépassait les éléments de la révélation (V. 11 ss.). Jamais l'interprétation n'arrivera à le défendre contre le reproche de s'être permis un jeu d'esprit aussi puéril que capricieux si elle ne se décide pas franchement à déclarer, comme nous le faisons ici, que pour lui le récit de la Genèse n'était pas une narration mais un dogme, en d'autres termes que le personnage de Melchisédec, pour lui, n'avait pas de réalité

historique, mais seulement une existence prophétique ou typique[1]. Nous ajouterons, en terminant cette première partie, que l'Épître aux Hébreux est le seul livre du Nouveau-Testament qui établisse et développe cette idée du sacerdoce de Christ, et si nous en jugeons par l'exemple de Luther, c'est cette idée, du reste si belle et si féconde, qui a fini par lui concilier les suffrages des théologiens d'abord fort peu disposés à lui reconnaître le caractère de la canonicité.

La seconde partie de l'Épître fait un parallèle entre les effets respectifs de la médiation sacerdotale d'Aaron et de Christ. Ce parallèle se fonde sur l'idée bien connue d'une double alliance faite par Dieu avec les hommes, et ce sont les promesses, les rapports, les résultats et les moyens de ces deux alliances qui sont tour à tour l'objet de l'étude théologique de notre auteur. Observons cependant qu'en nous servant du terme d'*alliance*, nous nous en tenons au sens ordinaire de διαθήκη, sens qu'il a toujours ailleurs et aussi dans la plupart des passages de notre Épître. Il y en a un seul (IX. 15 ss.; cf. Gal. III. 15), dans lequel l'auteur s'en tient à la signification de *testament*, et auquel nous aurons à revenir plus tard.

Christ est donc le médiateur (μεσίτης, VIII. 6; IX. 15; XII. 24) ou le garant (ἔγγυος, VII. 22) d'une nouvelle alliance qui est meilleure (κρείττων) que l'ancienne par le fait même qu'elle

1. Πρῶτον μὲν βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ βασιλεὺς εἰρήνης, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων..... On ferait un curieux article, en répétant tout ce que les théologiens ont dit pour prouver que ces qualités-là ont pu appartenir à un mortel, né et mort comme tout le monde! L'explication, seule possible de ce passage, est dans les mots qui suivent : ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ. Ce n'est pas le Fils de Dieu qui est devenu semblable à Melchisédec, mais c'est Melchisédec qui a été *fait* semblable au Fils de Dieu, c'est-à-dire dont l'image a été tracée d'une manière typique et idéale en vue d'une révélation future, comme un fait théologique, non comme un fait historique.

existe ; car si cette dernière avait été suffisante, et qu'elle eût pu réaliser son but et ses promesses (τελειοῦν, VII. 19), elle n'aurait rien laissé à désirer (ἄμεμπτος, VIII. 7), et Dieu ne l'aurait pas condamnée (v. 8) en donnant au monde la perspective d'une alliance nouvelle.

Nous disions donc que les deux alliances sont comparées d'abord sous le rapport de ce qu'elles promettent. C'est au fond la même promesse des deux côtés, du moins elle est formulée dans les mêmes termes. Au Sinaï Jéhovah avait promis à Israël le repos (κατάπαυσις, III. 7 à IV. 11), c'est-à-dire un bonheur paisible fondé d'un côté sur la tranquille possession de Canaan, de l'autre sur l'obéissance respectueuse envers ses commandements. Mais la conquête de Josué (IV. 8) ne réalisa pas cette promesse à cause des péchés du peuple. Longtemps après cette époque cependant, par la bouche de David (Psaume XCV), Dieu révéla de nouveau la perspective d'un repos à obtenir par ceux qui obéiraient et croiraient au lieu d'endurcir leurs cœurs à la voix de ses commandements. Ce repos, que l'on pourrait appeler le sabbat (σαββατισμός, IV. 9) du peuple de Dieu, son grand jour de paix et de contentement après toutes les tribulations de cette vie, comme Dieu avait eu aussi son jour après l'œuvre de la création (v. 4. 10), c'est dans l'avenir qu'il faudra le chercher ; la promesse qui le concerne n'est pas encore accomplie (v. 6 ss.), mais elle ne saurait nous faire défaut, Dieu l'ayant donnée sous la foi du serment. De même qu'elle nous fait entrevoir un bonheur plus parfait, elle est garantie d'une manière plus solennelle, et ainsi de tous points meilleure que la première (VIII. 6). Il ne s'agit que d'en connaître les conditions et surtout de les remplir.

Ce premier point de comparaison nous fait déjà entrevoir la nature du rapport qui existe entre les deux alliances. L'auteur a préludé à cette seconde face de son parallèle en introduisant successivement les personnages typiques de Melchisédec,

de Moïse, d'Aaron, de Josué ; il arrive enfin (ch. VIII—X) à élever ces rapprochements en apparence arbitraires et accidentels, à la hauteur de faits théologiques et nécessaires. L'ancienne Alliance est, dans ses institutions surtout, l'image, l'ombre, le pendant prophétique (ὑπόδειγμα, σκιὰ, ἀντίτυπον, παραβολή, VIII. 5; IX. 9. 24; X. 1) de la nouvelle, qui seule offre des faits d'une réalité et d'une vérité parfaite (τὰ ἀληθινά, αὐτὴ εἰκὼν, τὸ τέλειον, ὁ τύπος[1], *ibid.*). Ainsi le tabernacle de Moïse, car c'est bien lui qui est décrit ici d'après l'Exode et non le temple de Jérusalem, tel qu'il existait avant sa dernière destruction, n'était que la copie d'un sanctuaire céleste (σκήνη ἐπουράνιος) montré au prophète sur la montagne de la législation. Ce dernier sanctuaire a donc ses parties, ses rites et son sacrificateur comme le sanctuaire terrestre (ἅγιον κοσμικόν, IX. 1); et par la loi qui défendait à Aaron de pénétrer à travers le rideau jusqu'au trône de Dieu et jusqu'à l'arche sacrée, plus d'une seule fois par an, pour expier les péchés du peuple et les siens propres, le Saint-Esprit a voulu déclarer que le chemin du sanctuaire céleste n'était point encore ouvert aux hommes, aussi longtemps que le premier tabernacle subsistait encore légalement (IX. 6—8).

Mais par le fait même que Dieu établit un grand-prêtre, selon l'ordre de Melchisédec, c'est-à-dire étranger à la famille de Lévi, il déclara que la loi elle-même qui avait constitué le sacerdoce lévitique est abrogée ou qu'elle fait place à une foi nouvelle (μετάθεσις, ἀθέτησις, VII. 12. 18). L'ancienne fondait son sacerdoce sur une règle charnelle, c'est-à-dire, sur la

1. On sait qu'à l'égard de ce dernier mot, la terminologie ecclésiastique a consacré un usage contraire. Le type, c'est la figure prophétique de l'Ancien-Testament, l'antitype en est l'accomplissement évangélique. On s'est laissé guider ainsi par le point de vue de l'évolution chronologique; tandis que notre auteur, se plaçant au point de vue idéal, et partant de l'idée de l'éternité des décrets de Dieu, trouve naturellement la copie dans les institutions terrestres.

succession naturelle des individus dans la famille (v. 16); elle s'accommodait de prêtres sujets à toutes sortes de faiblesses (v. 28), la nouvelle fonde le sien sur la possession d'une vie indestructible; et cette abrogation n'a pas été prononcée à tort. Le sacerdoce de la première loi, avec tous ses sacrifices si fréquents et si variés, n'est pas arrivé à une véritable purification de la conscience du pécheur (X. 2. 3), à l'abolition des péchés (v. 4. 11). Loin de là, il n'a fait que le tourmenter plus souvent en les lui rappelant incessamment. La loi avait beau lui dire qu'il était pur, quand sa victime était consumée sur l'autel, la voix de son cœur disait le contraire. La loi n'a donc point pu conduire à la perfection (τελειῶσαι, v. 1), c'est-à-dire à la parfaite justice, ceux qui par son secours voulaient s'approcher de Dieu; ils sentaient toujours au fond de l'âme l'insuffisance des offrandes légales (IX. 9). La crainte de la mort, la pire des servitudes (II. 15), les tenait captifs pendant toute leur vie. C'est cette insuffisance, cette faiblesse, cette inutilité qui condamna la loi et amena la nouvelle dispensation, laquelle enfin nous conduira vers Dieu (VII. 18).

Nous arrivons ainsi au dernier point de comparaison, aux moyens mis en œuvre pour opérer le salut des hommes. Comme nous connaissons déjà les moyens de l'ancienne économie par ce que nous venons de dire sur les résultats auxquels elle a pu parvenir, il ne nous reste plus qu'à constater ceux de la nouvelle. Nous pouvons les résumer dans cette seule thèse bien simple : c'est par le sang de Christ que l'homme pécheur est purifié, réconcilié avec Dieu et mis en possession des biens futurs. Cette thèse se compose de trois propositions, dont les deux dernières ne sont mentionnées qu'en passant : de même que dans l'ancienne économie l'alliance provisoire de Dieu avec Israël fut cimentée par un sacrifice sanglant (IX. 19 s.), de même le sang de Christ (αἷμα διαθήκης αἰωνίου, X. 29; XIII. 20) cimente l'alliance éternelle des mor-

tels sanctifiés, c'est-à-dire consacrés à Dieu, avec celui qui désormais leur permet l'entrée de son sanctuaire (X. 10. 19). Et de même que dans la vie civile le testateur doit mourir pour que les héritiers soient mis en possession de ce qu'il leur a légué, Christ est mort pour que ses héritiers, les hommes délivrés de la coulpe contractée sous l'ancienne alliance, puissent entrer en jouissance de leur héritage éternel (IX. 15 ss.). Mais ces deux propositions sont évidemment subordonnées, comme conséquences, à la première, celle de la nécessité de la mort de Christ pour la purification des pécheurs. C'est à celle-ci que l'auteur revient avec le plus d'instance. Autrefois, dit-il, le sang des animaux dont on aspergeait les individus atteints d'une souillure lévitique ou extérieure (IX. 13 ss.), était censé leur rendre la pureté du corps, à plus forte raison le sang de Christ, lequel s'est offert à Dieu dans son esprit éternel (διὰ πνεύματος αἰωνίου), c'est-à-dire dans sa nature divine, non sujette à la mort, doit-il purifier intérieurement de la souillure du péché. Le pardon (ἄφεσις) ne peut s'obtenir, dans le nouvel ordre de choses, pas plus que sous l'ancien, sans effusion de sang (v. 22), mais puisque maintenant ce pardon est réel et positif (X. 17. 18), il ne s'agit plus à l'avenir d'aucune répétition du sacrifice. Ce dernier (θυσία, προσφορὰ, X. 10—14, etc.), a été fait une fois pour toutes (ἐφάπαξ, VII. 27; IX. 12; X. 10); son effet a été une délivrance complète, une rédemption pour toujours (αἰωνία λύτρωσις, IX. 12; σωτηρία αἰώνιος, V. 9; VII. 25). Jésus est l'auteur de ce salut (ἀρχηγός, II. 10), littéralement le conducteur, *antesignanus*, celui qui en prend l'initiative; par sa mort il a brisé le pouvoir de celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire du diable (v. 14). Le sanctuaire de la vie éternelle nous était fermé, mais le corps de Jésus étant immolé sur la croix, le rideau qui en voilait l'entrée s'est trouvé déchiré et le chemin frayé réellement et définitivement

(ὁδὸς ζῶσα, X. 19. 20). C'est dans cette purification (καθαρισμός, I. 3) que se résume son œuvre sur la terre. Son apparition à la fin du siècle a eu pour unique but l'enlèvement des péchés de fait (ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας) et la déchéance du péché comme puissance (ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας), et l'un et l'autre ont été accomplis par son sacrifice (IX. 26. 28). Son sang, en parlant au Ciel comme celui d'Abel (XII. 24), a donc quelque chose de plus grand à dire et à demander, savoir le pardon et non la vengeance. Enfin, Jésus souffrit hors de la ville, de même que les victimes étaient autrefois consumées hors du camp, après que leur sang avait été porté au sanctuaire. Partout des analogies frappantes se pressent ainsi sous la plume de notre auteur et servent à préciser la pensée fondamentale de sa théologie.

Jésus est donc à la fois le prêtre et la victime dans ce grand acte d'expiation. C'est son propre sang qu'il vient présenter à Dieu (VII. 25; IX. 24), devant l'arche de la nouvelle Alliance, c'est-à-dire devant le trône de grâce (IV. 16), afin de nous rendre le juge propice (ἱλάσκεσθαι, II. 17). L'effet de son sacrifice est immanquable, parce que c'est la miséricorde divine elle-même, la grâce éternelle (χάρις, v. 9), agissant d'après une résolution immuable (βουλὴ ἀμετάθετος, VI. 17), qui a permis que le Fils goûtât la mort pour le bien de tous les hommes. Il est d'autant plus important que ceux qui sont appelés à en profiter (οἱ κεκλημένοι, IX. 15; κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, III. 1), ne rejettent pas ce don du Ciel (VI. 4; X. 29), mais s'en montrent dignes en s'attachant fraternellement les uns aux autres, pour s'exciter à l'amour mutuel et à la pratique des bonnes œuvres (X. 24; VI. 10; XIII. 21), selon la volonté de Dieu. Que le baptême du sang soit la purification de leurs cœurs comme le baptême de l'eau est l'ablution symbolique de leurs corps (X. 22); que, selon la promesse prophétique, la loi de Dieu soit désormais

inscrite dans leurs pensées (VIII. 10; X. 16), afin qu'ils n'aient plus même besoin d'en faire un long apprentissage, et ils seront les enfants de Dieu (υἱοὶ, XII. 5 ss.; II. 10), par conséquent les frères (ἀδελφοὶ, v. 11. 17) de celui qui est son Fils par excellence.

Comme enfants de Dieu, et surtout comme ses enfants bien-aimés, les hommes ainsi consacrés par le sang de Christ (οἱ ἁγιαζόμενοι), virtuellement déjà conduits à la perfection (τετελειωμένοι, X. 14) par le sacrifice du grand-prêtre consacrant (ἁγιάζων, II. 11), ont réellement encore à subir une éducation (παιδείαν ὑπομένειν, X. 32. 36; XII. 1. 7 ss.) plus ou moins dure et fatigante, pour atteindre au but vers lequel les exhortations les plus chaleureuses les excitent d'un bout de l'épître à l'autre. C'est une course, un combat, ce sont des épreuves, des exercices, c'est un travail enfin tel que nous l'avons déjà vu décrire ailleurs. Mais il ne peut pas durer longtemps. La révélation de Christ a eu lieu à la fin du siècle (συντέλεια τῶν αἰώνων, IX. 26), c'est-à-dire à la fin de la période préparatoire; son sacrifice inaugure une nouvelle époque, un temps de réformation (καιρὸς διορθώσεως, v. 10), qui très-prochainement (X. 25. 37) verra paraître le jour de la fin (ἡμέρα, τέλος). La certitude de cette espérance nous remplit de joie dès à présent (III. 6; VI. 11. 18; X. 23). Car il s'y joint la perspective de biens futurs (μέλλοντα ἀγαθά, IX. 11), d'un héritage éternel, promis à ceux qui feraient la volonté de Dieu (ἐπαγγελία κληρονομίας αἰωνίου, IX. 15; X. 36; coll. I. 14; VI. 12. 17), du salut enfin (σωτηρία, II. 3; IX. 28, etc.) et de la vie (περιποίησις ψυχῆς, X. 39; ζῆν, XII. 9). Cette perspective se réalisera quand Christ, qui, comme notre précurseur (πρόδρομος, VI. 19. 20), est entré au Ciel, derrière le rideau qui cache encore le Très-Saint céleste, reparaîtra pour la seconde fois devant ceux qui l'auront attendu; mais alors il n'aura plus à s'occuper du péché (IX. 28). Il les

introduira dans leur patrie céleste, dans la ville du Dieu vivant, aux solides fondements, bâtie par Dieu même, sur une autre montagne de Sion, dans la nouvelle Jérusalem (XI. 10. 16; XII. 22), qu'ils recherchent aujourd'hui, comme avant eux les patriarches, sachant bien qu'ici-bas ils n'ont pas de demeure définitive (XIII. 14). Dans ce royaume inébranlable (βασιλεία ἀσάλευτος, XII. 27. 28), qui doit remplacer le ciel et la terre actuels, Jésus, le grand berger de ses brebis (ποιμὴν μέγας, XIII. 20), réunira autour de lui, et en présence de Dieu, juge suprême du monde, et les myriades des anges et les justes de tous les âges (πρωτότοκοι, les ancêtres?), dont les noms sont écrits au Ciel et qui arriveront tous à la perfection, par le même médiateur (XII. 22. 23).

Voilà la substance de l'Épître aux Hébreux, quant à sa partie dogmatique. Au point de vue de l'auteur, nous l'appellerons un traité de théologie transcendante; car il déclare lui-même (V. 11 ss., VI. 1 ss) vouloir écrire pour les parfaits (τέλειοι), auxquels convient une nourriture substantielle et dont l'intelligence est assez exercée par l'usage pour saisir un enseignement supérieur et complet (τελειότης, λόγος δικαιοσύνης). L'enseignement élémentaire (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος, τὰ στοιχεῖα), bien qu'il soit nécessaire au grand nombre, est bien au-dessous de la sphère qu'il se propose de parcourir pour le moment. Nous l'avons suivi pas à pas jusqu'ici, sans mêler nos réflexions à son exposé systématique. Mais nous ne pouvons le quitter sans examiner sa théologie du point de vue de la formule paulinienne. Les analogies que notre Épître présente avec cette dernière sont si nombreuses et si frappantes que la facilité avec laquelle on l'a attribuée à Paul n'a rien d'étonnant. Elles consistent dans une série de termes également familiers aux deux auteurs, ainsi que dans le fond même des idées dogmatiques. Nos lecteurs ont dû en faire la remarque eux-mêmes, et nous n'avons pas besoin d'y

revenir. Néanmoins, nous ne saurions fermer les yeux à certaines différences très-remarquables qui, pour avoir échappé à des exégètes superficiels ou prévenus, ne nous paraissent pas moins réelles et importantes, sans que nous voulions nous en exagérer la portée.

Nous nous empressons de reconnaître, qu'au point de vue éthique, la théologie de notre auteur ne laisse rien à désirer. Il déclare que le sacrifice lévitique ne peut pas produire la pureté du cœur ou le repos de la conscience. Le but suprême de la mission de Christ était de corriger ce défaut, de rétablir la paix de l'âme avec Dieu, en purifiant la conscience (IX. 14). Il appelle cet acte d'un terme qui lui est propre, la τελείωσις, c'est-à-dire, l'acheminement et l'arrivée de chaque être vers le but qui lui est proposé. Cette τελείωσις, quand elle est appliquée aux hommes, implique partout (VII. 11. 18; X. 1. 14), la perfection morale; ce n'est donc pas seulement l'abolition des péchés antérieurs, mais encore la sanctification ultérieure et continue (XII. 14, etc.). Cela est si vrai, et l'auteur insiste tellement sur la nécessité de la persévérance dans le bien, qu'il va jusqu'à déclarer explicitement et à plusieurs reprises (VI. 4 ss.; X. 26 ss.; XII. 17) qu'une rechute est toujours mortelle; qu'elle équivaut à une répétition du supplice infligé à Christ; enfin, qu'un repentir tardif, après une telle chute, ne saurait avoir aucun effet salutaire. Les docteurs romains au troisième siècle, et Luther au seizième, ont hautement protesté contre cette théorie rigoureuse et paradoxale; ils en ont conclu que l'auteur ne peut pas avoir été un apôtre inspiré. S'ils s'étaient bornés à rappeler que sa formule n'est pas celle de l'Église, se prétendant orthodoxe, nous n'aurions rien à dire contre leur opinion; mais nous ne voyons rien ici de contraire à l'Évangile, quand il est dit que celui qui prouve par ses actes que la connaissance de la vérité ne lui a pas profité moralement, n'a pas d'autre expiation à espérer. La

forme sévère et paradoxale de l'assertion n'est pas plus étrange ici que dans beaucoup de sentences de Jésus, et la théorie de Paul nous a dû paraître, à plus d'un égard, également rigoureuse.

Malgré tout, nous pensons que cette théorie se distingue à son avantage de celle de l'Épître aux Hébreux, par la présence d'un élément qui manque à cette dernière. Dans la grande question concernant le rapport entre l'expiation faite objectivement par Jésus et le salut individuel, Paul avait trouvé la solution du problème en reliant les deux faits de la manière la plus intime, la plus satisfaisante pour le sentiment religieux, par l'idée de la foi, laquelle repose sur celle d'une substitution ou de la communion de l'homme avec la mort et la résurrection du Sauveur. Ce mysticisme évangélique, qui est l'élément vital de la théologie paulinienne, manque ici complétement, et nos lecteurs ont sans doute remarqué que, dans notre exposition, le terme de foi, πίστις, et ses dérivés, ne se sont point rencontrés encore. C'est là ce qui demande une explication.

L'Épître aux Hébreux prononce assez fréquemment le mot, quelquefois aussi le verbe qui en est formé; mais dans un sens tout autre que Paul. Cela est hors de doute, puisque l'auteur en donne lui-même (XI. 1) la définition. La foi, dit-il, est la ferme persuasion (ὑπόστασις, III. 14) relativement aux choses qu'on espère, une conviction solidement fondée concernant des faits que l'on ne voit pas encore. Quelques lignes plus loin (XI. 6) il ajoute : sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; car pour arriver à lui, il faut *croire* qu'il existe et qu'il récompensera ceux qui le cherchent. C'est donc, en général, une conviction circonscrite dans la sphère de l'entendement, un *verum aliquid putare* (cp. IV. 2. 3; XI. 3), surtout quand il s'agit d'un fait qui ne tombe pas sous les sens (VI. 1) et plus particulièrement un fait à venir,

simplement promis et auquel il s'attache un certain intérêt religieux. Ainsi, la πίστις est synonyme de μακροθυμία, l'attente patiente de l'accomplissement des promesses de Dieu (VI. 12), de ὁμολογία τῆς ἐλπίδος, l'espérance dont on fait profession (X. 22. 23), de θαῤῥεῖν, qui est le courage du chrétien dans les tribulations (XIII. 6. 7)[1]; enfin, de ὑπομονὴ, la persévérance, opposée à ὑποστολὴ, la timidité, la lâcheté (X. 36—39). C'est en vue de cette même persévérance courageuse que Jésus-Christ, qui en a donné l'exemple, est appelé ailleurs (XII. 1. 2) ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως, celui qui nous en montre le chemin et qui nous conduit à la victoire. S'il fallait d'autres preuves encore, nous les trouverions en grand nombre dans le chapitre XI, où l'auteur énumère tous les exemples de cette πίστις, que l'histoire sainte met en évidence. Nous y voyons, tour à tour, Noé, Abraham, Sara, Moïse et d'autres personnages encore, loués pour leur confiance (πίστις) inébranlable en Dieu, à l'égard de divers biens futurs qui leur étaient promis, sans qu'ils les aient toujours obtenus immédiatement.

Il n'y a dans tout ceci aucune trace de l'idée mystique attachée au terme de foi dans les écrits de Paul. Ajoutons encore que les idées accessoires de la vocation, de la justification, de la régénération manquent également dans notre Épître. L'amendement (μετάνοια) est expressément signalé (VI. 1) comme un fait qui ne trouve pas sa place dans cette partie de la théologie que l'auteur regarde comme digne d'occuper la spéculation (τελειότης). La justice (δικαιοσύνη) est bien aussi un état moral conforme à la volonté de Dieu; mais elle est amenée par les épreuves extérieures (XII. 11), et lorsqu'elle se fonde sur la foi (XI. 7), nous savons déjà qu'il s'agit du

---

1. Ajoutez-y IX. 28, où il est expliqué par ἀπεκδέχεσθαι. Les éditions critiques l'y ont cependant retranché.

plaisir que Dieu éprouve en voyant les hommes se fier à ses promesses. C'est en vue de cette confiance que l'homme juste obtiendra la vie (ἐκ πίστεως ζήσεται, X. 38), tandis que le lâche périra[1]. Dans le beau passage, emprunté d'ailleurs à Jérémie (VIII. 8 ss.), où il est dit que la nouvelle Alliance inscrira dans les cœurs mêmes ses lois désormais fidèlement observées, nous cherchons en vain la notion ou le terme de la foi paulinienne, et les miracles matériels (II. 4) paraissent entrer au moins pour autant que l'Esprit de Dieu dans les progrès de l'Évangile. La rédemption est un acte extérieur, objectif, sacerdotal, qui se passe absolument en dehors de l'individu qui doit en profiter. Elle s'opère bien dans son intérêt (ὑπὲρ, *in commodum*, II. 9; V. 1; VI. 20; VII. 25; IX. 24; XIII. 17); mais il n'est pas dit qu'il se l'approprie par une participation immédiate ou active qui modifierait sa nature même. On pourrait même être tenté de dire que l'auteur transporte au Ciel l'acte de la rédemption individuelle, au lieu que Paul le suppose opéré dans chaque fidèle et intérieurement. Du moins l'efficacité du sacrifice de Christ semble être rattachée à la circonstance qu'en sa qualité de grand-prêtre, entré au Très-Saint céleste, il peut toujours intercéder pour nous auprès de Dieu (VII. 25), en lui présentant son sang, comme Aaron faisait pour celui du bouc de l'expiation (IX. 24).[2]

Nous n'attacherons pas plus d'importance que de droit au fait que le côté polémique de la théologie paulinienne s'efface un peu dans ce livre, si l'on n'aime pas mieux dire qu'il y

---

1. Ce dernier passage est surtout remarquable. Le contexte nous force de construire ὁ δίκαιος ζήσεται ἐκ πίστεως, tandis que Paul construit (Rom. I. 17; Gal. III. 11) ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος, ζήσεται.

2. Qu'on nous permette encore une remarque, en passant, au sujet de ce bouc. Le chapitre IX presque tout entier est consacré au parallèle entre le sacri-

manque tout à fait. Écrivant pour des judéo-chrétiens, l'auteur devait s'appliquer à les convaincre sans les effaroucher, à les élever à son point de vue par une démonstration qui captivait leur intelligence sans froisser leurs sentiments. Cependant, nous devons faire remarquer que le silence absolu de notre Épître sur le rapport entre les œuvres et la foi n'est pas facile à expliquer dans la supposition que Paul en serait l'auteur. On ne sera pas moins frappé de ce que la vocation des gentils, le principe universaliste, sans lequel on ne peut pas se figurer une seule page de Paul sur l'œuvre de Christ, est ici également passé sous silence. Nous sommes bien loin de dire (malgré II. 16) que l'auteur l'ait répudié. Un disciple, un ami de Paul, ne le pouvait pas; mais certes, l'apôtre n'aurait jamais poussé la condescendance jusqu'à glisser sur un point aussi capital. On le voit, de reste, par l'Épître aux Romains, qui est adressée à un public placé absolument sur la même ligne que nos Hébreux. C'est tout le contraire qu'il fait à cette occasion. Notre auteur parle comme s'il n'y avait pas de païens au monde. Le peuple, ὁ λαὸς (le mot ἔθνη ne s'y trouve pas), c'est le peuple juif (V. 3; VII. 5. 11. 27; VIII. 10; IX. 7. 19; X. 30; XI. 25), et dans les passages plus spécialement évangéliques, il n'y a rien qui nous oblige de sortir de ce cercle (II. 17; IV. 9; XIII. 12).

Voici notre dernière observation : l'Épître aux Hébreux, elle aussi, proclame la déchéance de la loi mosaïque, et c'est pour cela précisément que nous en parlons ici. Mais on ne peut pas

---

fice de Christ et l'expiation solennelle décrite Lévit. XVI. Or, il est important de se rappeler que dans cette solennité figuraient deux boucs, l'un immolé pour l'expiation, dont le sang joue un si grand rôle et dans le rite et dans le parallèle, l'autre, non tué mais chassé dans le désert, *chargé des péchés* du peuple. Jésus n'est point comparé à ce dernier, et l'Épître ne connaît pas la formule qu'il a *porté* nos péchés, elle dit toujours qu'il les a *ôtés*.

dire que pour elle la nouvelle économie soit quelque chose de foncièrement différent de l'ancienne, comme c'est incontestablement le cas pour la théologie de Paul prise dans son ensemble, et surtout en tant que cette dernière a une base psychologique. Comme elle ne connaît pas la notion mystique de la foi, elle ne connaît pas non plus l'antithèse entre la foi et la loi. Elle paraît plutôt se borner à reconnaître entre les deux dispensations une différence de degré ou de progrès (κρεῖττόν τι, XI. 40; cp. VII. 19. 22; VIII. 6; IX. 23), et dans la seconde, une nouvelle phase d'évolution, par laquelle il ne resterait de la première que le cadre extérieur sans la réalité du contenu.[1]

Quoi qu'il en soit, et tout en plaçant Paul comme théologien évangélique bien au-dessus de notre auteur, nous ne devons pas méconnaître les qualités qui distinguent l'œuvre de ce dernier. Pour ce qui tient à la forme, à la clarté de l'exposition, on pourrait même lui donner la préférence. Quant à sa théologie elle-même, elle est d'autant plus digne de fixer l'attention de l'historien du dogme qu'elle a exercé une influence, bien plus grande qu'on ne le croit, sur le développement de la théorie ecclésiastique, et qu'un bon nombre de théologiens n'ont jamais été au delà de ses conceptions.

---

1. Plusieurs exégètes ont cru même trouver, dans le passage VIII. 13, la preuve de ce que l'auteur aurait envisagé la loi, non comme *déjà* déchue et abrogée, mais comme *allant l'être* peu à peu (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). C'est une erreur. Pour comprendre le sens de cette phrase, il ne faut pas se mettre au point de vue chronologique de l'auteur, écrivant après la mort de Jésus-Christ, mais du prophète Jérémie et de son époque, dont la parole, citée dans les versets précédents, prédit implicitement la déchéance *prochaine* de la loi.

CHAPITRE VI.

L'Épître de Barnabas.[1]

Nous ne nous proposons pas de reprendre ici la discussion des arguments pour ou contre l'authenticité de l'épître que Clément d'Alexandrie et plusieurs autres Pères attribuent à Barnabas, l'ami et le collègue de Paul. Nous nous sommes abstenu d'entrer dans des questions de ce genre, à l'égard des autres écrits que nous avons analysés, bien que la science critique n'ait pas encore dit son dernier mot sur plusieurs d'entre eux. Ce sera d'autant moins le cas de changer de méthode pour ce nouveau document, qu'il ne s'y attache pas le même intérêt ecclésiastique qu'aux autres. Il est d'ailleurs anonyme et ne contient pas le plus léger indice direct, qui pourrait autoriser une conjecture sur son auteur. Le témoignage de quelques Pères n'est nulle part, à lui seul, un argument décisif; on ne sait que trop comme ils se sont trompés sur des points de l'histoire, bien plus importants. Il nous suffit, pour le moment, de constater que ceux-là mêmes parmi

---

1. L'Épître de Barnabas, ainsi que celle de Clément, est insérée dans toutes les éditions de la collection des Pères apostoliques; elles sont aussi imprimées plusieurs fois à part. Nous recommandons surtout l'édition de M. Hefele (Tub., 1842), qui a aussi donné une traduction allemande de Barnabas avec commentaire (Tub., 1840). On pourra consulter encore sur ce dernier les dissertations de MM. Henke (Iena, 1827), Rœrdam (Copenh., 1828), Ullmann (*Studien*, 1828, II), et Schenkel (*Studien*, 1837, III), et pour la question dogmatique, l'article de M. Kayser, dans la Revue de théol., tom. II, p. 202, et en général : G. Redslob, *Doctrina fidei quam exposuerunt PP. apostolici*. Str., 1829; Steiger, La foi de l'Église primitive (Mélanges, tom. I).

les savants modernes, qui n'ont pu réconnaître Barnabas pour auteur de l'épître qu'on lui attribue, n'ont pas hésité à y voir un monument de la théologie du premier âge de l'Église, et à lui assigner la date des premières années du second siècle. Nous trouverons ailleurs l'occasion de confirmer cette supposition chronologique et même peut-être de la modifier encore dans le sens favorable à la présomption d'antiquité, par des arguments qui en partie ont échappé à la sagacité de nos devanciers. Pour le moment, nous nous bornons à dire que, dans notre opinion, il y a des raisons plus que suffisantes pour croire que notre épître n'est pas, tant s'en faut, le plus récent écrit parmi ceux qui font le sujet du présent ouvrage. Nous n'avions donc point le droit de la passer sous silence, et il ne nous reste plus qu'à justifier, par l'analyse de son contenu, la place que nous lui assignons ici.

Cette place lui revenait, à notre avis, en raison des deux caractères théologiques les plus saillants, que tout lecteur attentif y doit reconnaître d'abord, et qui sont même de nature à dérouter la critique par leur apparente contradiction. D'un côté, on y découvre ce qu'on pourrait appeler un antijudaïsme très-prononcé, de l'autre un paulinisme réduit aux proportions les plus mesquines. Nous sommes tellement accoutumés, en général, à identifier les deux tendances du paulinisme et de l'antijudaïsme, que nous devons avoir de la peine à nous orienter dans un livre, qui paraît altérer complétement ce rapport; et il a pu arriver qu'en appuyant trop sur l'un ou l'autre de ses éléments constitutifs, on a tour à tour classé l'auteur dans des camps opposés.

Mais nous avons déjà vu, dans l'Épitre aux Hébreux, la théorie évangélique de Paul perdre un peu de sa vigueur et surtout de son caractère mystique; nous signalerons bientôt le même phénomène, avec des proportions croissantes, dans plusieurs autres écrits, qu'on suppose sortis de la même

école. Si nous trouvons, de ce côté là, dans l'épître dite de Barnabas, une plus grande faiblesse ou, pour mieux dire, une impuissance assez prononcée de s'approprier la pensée fondamentale de Paul, avec toutes ses conséquences et dans toute sa force dialectique, nous ne serons pas encore autorisé à nier tout rapport d'origine ou d'influence entre les deux systèmes. Nous voudrions d'autant moins nous hasarder à formuler un jugement péremptoire dans ce dernier sens, que les quelques fragments épars de la théologie de Paul, qui se trouvent dans cette épître, les quelques formules qui la rappellent, ne constituent pas même encore un système, ne trahissent pas une pensée créatrice et indépendante et ne peuvent servir, par conséquent, à établir une comparaison qui aurait pour base et pour prémisse une égale originalité des deux côtés.

Quant au second caractère que nous avons signalé, la tendance antijudaïque, elle est sans doute bien plus fortement accusée ici que dans les écrits de Paul et basée en apparence sur un principe différent, sur un principe qui compromet même l'autorité relative de l'Ancien-Testament, si bien ménagée par l'apôtre des gentils; mais cela ne nous conduira pas à chercher le point de départ de la théologie de Barnabas en deçà de Paul, c'est-à-dire dans le judéo-christianisme. S'il fallait absolument lui en reconnaître un tout particulier, ce serait certes au delà du premier, plus près de la sphère de l'antinomisme gnostique, qu'il faudrait l'aller trouver. Mais à y regarder de près, les formules de Paul et de Barnabas ne sont pas séparées par un abîme. Dans l'application pratique, elles aboutissent au même résultat, la spiritualisation de la loi, et par une même méthode, celle de la typologie. A cet égard, l'Épître de Barnabas fait suite à celles de Paul et surtout à celle aux Hébreux, tant par la variété des exemples qu'elle donne, que surtout relativement au degré d'art avec

lequel elle les choisit et les explique. Plus elle est riche à l'égard du nombre, plus elle est pauvre à l'égard de l'esprit. Mais c'est là l'histoire de la typologie de tous les siècles. Le principe en est vrai et beau à condition qu'il s'attache aux faits généraux de la direction providentielle de l'humanité. Les lois qui régissent le monde spirituel étant tout aussi immuables que celles qui gouvernent le monde physique, et agissant toujours sous la haute garantie de leur auteur, leurs manifestations diverses dans la succession des temps doivent présenter de nombreuses analogies, et les révélations positives surtout ne sauraient manquer d'en offrir. On peut se permettre de les étudier, de les rechercher même; on peut arriver ainsi à des rapprochements plus ou moins spirituels, selon la mesure de discrétion qu'on y met et de l'intelligence qu'on y apporte; mais plus on y procède avec une vaine curiosité, et plus on entre dans les détails et dans les faits accessoires, plus on risque de tomber dans les puérilités et dans le mauvais goût.

Nous avons été amené à parler de tout cela pour justifier la place que nous assignons à l'Épître de Barnabas, dans le grand cadre du mouvement théologique du premier siècle. Mais nous oublions que nous nous occupons ici d'un livre qu'un grand nombre de nos lecteurs n'ont jamais eu sous les yeux et qu'il faut les en entretenir autrement que lorsqu'il était question d'un écrit du Nouveau-Testament. Nous dirons donc en peu de mots que l'Épître de Barnabas est une espèce de discours qui porte le caractère épistolaire à un moindre degré encore que l'Épître aux Hébreux et qu'elle est à peu près de la même étendue. Elle nous est conservée dans deux textes, l'un grec, l'autre latin, et dans un très-petit nombre de copies. Le texte grec est tronqué ou perdu en partie, et commence au milieu d'une phrase du Ve chapitre; la traduction s'arrête au XVIIe; le livre entier en a vingt et un.

Il se divise en deux parties: la première (I—XVII), dogmatique, la seconde (XVIII — XXI), morale. La première partie, dont nous aurons à nous occuper de préférence, proclame la déchéance de la loi, et a évidemment pour but de dégager l'Évangile et les fidèles de tout rapport intime avec l'ancienne Alliance et les devoirs qu'elle avait imposés. Quant à la démonstration de sa thèse, l'auteur la fait de trois manières différentes, que nous allons considérer à part pour constater plus facilement, ce qui le distingue des écrivains qui l'ont précédé.

L'alliance évangélique, la nouvelle dispensation pour le salut de l'homme, amenée ou réalisée par Christ, et basée sur sa mort expiatoire, a été directement prédite par les prophètes de l'Ancien-Testament. Parmi les textes que l'auteur cite à l'appui de sa thèse, il y en a quelques-uns que les apôtres ont employés dans le même but; mais il y en a un plus grand nombre dont la découverte lui appartient en propre. Généralement alors ses citations ne sont de quelque effet que par l'interprétation allégorique plus ou moins forcée qu'il en donne. Dans la première catégorie, nous rangerons à titre d'exemples les passages prophétiques où Jéhovah déclare rejeter les sacrifices et les offrandes, les jeûnes et les fêtes du peuple, et leur préférer la pureté de cœur et la consécration morale des individus (ch. II. III.). Pour la seconde catégorie, nous nous contenterons de citer l'explication qui est donnée (ch. VI.) de la promesse faite aux israélites, qu'ils entreraient dans une bonne terre, pleine de miel et de lait. Adam ayant été fait de terre, la terre, dans ce passage de Moïse, signifie l'incarnation de Christ; le miel et le lait, nourriture habituelle des enfants au premier âge, signifient la renaissance de l'homme. Ainsi les deux faits fondamentaux, la théologie et la morale de la nouvelle économie, se trouvent directement prédits par l'Ancien-Testament. L'auteur bénit

Dieu à cette occasion, pour la sagesse et l'entendement qu'il lui a donnés, à l'effet de comprendre les mystères de la prophétie; il exalte cette intelligence intime et profonde de la parole de Dieu (γνῶσις), qui est le privilége du vrai croyant et à laquelle il veut élever ses lecteurs. Les nombreuses citations empruntées au Code sacré, pour établir les principales circonstances de la passion de Christ, et par là implicitement la base historique de la nouvelle économie, rentrent en partie dans cette première catégorie de preuves.

La seconde espèce des preuves alléguées par l'auteur à l'appui de sa thèse principale occupe dans son Épître une plus large place : ce sont les rapprochements typiques, au moyen desquels il se propose de réduire les institutions mosaïques à de simples figures prophétiques. C'est ici surtout qu'on peut voir que ce genre d'études exégétiques dépend toujours de l'individualité de ceux qui s'y livrent. Tandis que l'auteur de l'Épître aux Hébreux tient surtout à ramener ses types à un centre commun, à les grouper autour d'une idée-mère, celle du sacrifice, notre auteur veut gagner ses lecteurs par une interminable série d'images disparates, ramassée au hasard, se succédant sans ordre, et dans l'explication desquelles on reconnaît bien une profonde conviction et une subtilité quelquefois étonnante, mais peu de goût, et encore moins d'idées. Aussi, de ces deux inconnus, le premier, essentiellement théologien, a eu la chance d'obtenir à la fin l'assentiment général de l'Église, par la simplicité et l'élévation de son parallèle, nous pourrions dire, par ce qu'il y a mis de son propre fonds; le second, au contraire, se laissant aller au courant de l'imagination, a trouvé un nombre incalculable d'imitateurs qui l'ont souvent surpassé, sans qu'il ait laissé de trace dans la science même de l'Évangile. On pourrait encore dire que l'Épître aux Hébreux cherche dans l'Ancien-Testament les types de la grande idée du Nouveau, le sacerdoce de Christ

s'offrant lui-même pour les péchés des hommes; l'Épître de Barnabas, au contraire, récapitule simplement les principaux rites distinctifs du Mosaïsme, et cherche, pour les expliquer, et presqu'au hasard, des antitypes dans le Nouveau-Testament. C'est ainsi qu'il est question successivement du bouc émissaire, de la génisse rousse, de la circoncision, des viandes défendues, du sabbat, et du temple (ch. VI—XVI), et le sens caché de ces institutions diverses est trouvé tantôt dans la sphère de l'histoire du Seigneur, tantôt dans celle des préceptes moraux les plus ordinaires. On s'est souvent récrié à cette occasion contre les superstitions populaires que l'auteur adopte dans ce qu'il dit de certains animaux, ou contre quelques particularités qu'il semble ajouter au culte judaïque, et qui ne paraissent pas être justifiées par les textes ou la tradition; on en a promptement conclu qu'un lévite, qu'un apôtre, ne peut pas avoir écrit de pareilles choses. Cette conclusion, dont nous contestons d'ailleurs la légitimité logique, n'est pas ce qui nous frappe ici le plus. Nous nous arrêtons de préférence à cet autre fait, assez palpable, ce nous semble, que le dogme de la déchéance de la loi et le principe de l'interprétation typologique étaient pour l'auteur des axiomes, avant qu'il se mît à écrire son opuscule. Sa plume, évidemment, est au service de ces axiomes là, et il cherche à les établir, selon ses moyens, selon la mesure de son esprit et de sa science. Or, ces axiomes ne peuvent pas, à notre avis, constituer ce qu'on a appelé un judéo-christianisme idéalisant, ou lui servir d'appui. Au contraire, leur base, leur germe, est hors du judéo-christianisme. Ils sont formulés, comme nous le verrons tout à l'heure, d'une manière trop absolue, trop tranchante, pour que nous n'y reconnaissions le principe du paulinisme. Par ce terme nous n'entendons pas préjuger la question de savoir si l'auteur a été un disciple immédiat de Paul, nous affirmons seulement qu'il se trouve du même côté, et renchérit encore, comme

c'est souvent le cas, sur la théorie du maître. Chez Paul, nous avons encore pu découvrir le chemin qui l'a conduit de l'ancien point de vue à son point de vue nouveau; chez l'auteur de l'Épître de Barnabas, il n'y a plus de trace du premier; lorsqu'il écrivit, il avait depuis longtemps passé la frontière ou brûlé ses vaisseaux.

Le troisième fait, relatif à la démonstration de la déchéance de la loi, sur lequel nous avons à nous arrêter, est bien plus caractéristique que les deux premiers, et doit justifier l'opinion que nous venons d'exprimer. Jusqu'ici nous avons vu notre auteur marcher, quoique avec moins de génie et de succès, sur les traces de Paul et de l'écrivain inconnu que nous avons étudié dans le chapitre précédent; nous allons le voir maintenant se détacher d'eux et suivre une route nouvelle. Cela nous fournira l'occasion de recueillir ses idées théologiques particulières. Pour commencer par ce qu'il y a de plus saillant et de plus paradoxal en même temps dans la théorie de l'auteur, nous signalerons d'abord ce qu'il dit sur la valeur absolue de la loi, c'est-à-dire, indépendamment de ses rapports typiques avec l'Évangile. Dès les premières pages de son Épître, il répudie toute espèce de communion avec la lettre de cette loi; il ne se contente pas de qualifier d'erreur la tendance judaïsante, c'est-à-dire, l'attachement de certains chrétiens aux rites du Mosaïsme (ch. IV); il ne se borne pas à appeler ceux qui partagent une telle tendance des prosélytes (ch. III), c'est-à-dire, évidemment des transfuges, changeant de drapeau et passant au camp de l'étranger. Il va plus loin. Il déclare purement et simplement que la loi mosaïque, telle qu'elle est écrite, et prise au pied de la lettre, n'a jamais eu d'autorité, d'existence légale. Moïse, en descendant de la montagne (ch. XIV), et pour ainsi dire, avant la promulgation du Code, brisa les tables de pierre, c'est-à-dire, rompit l'alliance fondée avec les juifs, qui dès lors ne furent plus le peuple de Dieu. Et afin que nous n'allions

pas croire que ce fait n'est pris ici que dans son sens typique, comme une prophétie faite pour l'époque lointaine d'une autre révélation, il nous avertit ailleurs (ch. IX) que la circoncision de la chair est une inspiration du diable. Toutes les lois de Moïse avaient immédiatement et directement un sens spirituel, d'après la volonté du Seigneur (ch. X), mais les juifs ne les comprenant point, s'en tinrent à la lettre. Nous nous trouvons donc ici bien au delà du point de vue de Paul. Celui-ci reconnaissait du moins à la loi une valeur temporaire; les rites en avaient été légitimement observés jusqu'à ce qu'ils furent remplacés par le nouvel ordre de choses inauguré sur la croix de Christ. Ici, cette légitimité matérielle est niée; pour les juifs mêmes il aurait pu et dû y avoir une interprétation et une application allégorique de ces divers commandements, et à vrai dire, les prophètes, inspirés par Christ même, l'ont déjà donnée, mais en vain. Nous avons sans doute de la peine à nous familiariser avec de pareils principes, accoutumés que nous sommes à parler de l'Ancien-Testament d'après les idées et les formules de Paul. Mais il n'y a pas moyen de marchander avec les textes. Encore une fois : le paulinisme est dépassé; le point de vue historique est abandonné, il est sacrifié au point de vue purement spiritualiste. Il ne reste plus maintenant qu'un pas à faire pour déclarer non plus seulement la déchéance de la lettre, mais l'origine diabolique de l'Ancien-Testament lui-même. L'Épître de Barnabas, de ce côté, forme un chaînon intermédiaire entre le paulinisme et le gnosticisme. Nous comprenons maintenant comment le spiritualisme alexandrin a pu se trouver si édifié de cette Épître et en exalter l'esprit apostolique; mais aussi pourquoi l'Église, restée en deçà de Paul pour le dogme, et plus encore par les nombreux emprunts qu'elle fit aux institutions mosaïques, ne l'a pas reçue dans son canon. Il ne faut pas croire que le nom de Barnabas ait compté pour quoi que ce soit dans ces divers jugements.

Une circonstance assez intéressante, et qui nous servira en même temps de transition à d'autres remarques, vient encore confirmer ce que nous disons ici sur la place que l'Épître de Barnabas occupe dans le développement de la théologie chrétienne. Nous voulons parler de ce fait que l'auteur, outre les prédictions directes et typiques dont nous avons parlé, et qui sont plutôt des exemples que des arguments, n'en appelle nulle part à des preuves théologiques pour établir ses assertions. Paul, du temps duquel le principe de l'abrogation était nouveau, est obligé de le corroborer par une série d'arguments puisés, soit dans la nature de l'homme, soit dans celle de la loi, soit dans l'œuvre de Christ et dans ses effets. Ici, ce principe, dans l'esprit de l'auteur du moins, s'est déjà posé en axiome; lui, il n'a plus besoin de s'en rendre compte, on dirait que la vérité de sa thèse se trouve chez lui à l'état de conscience immédiate et sans le souvenir de la voie par laquelle il y est arrivé. Il n'arrive donc pas non plus à en démontrer la raison ou la justesse d'une manière convaincante. Si l'auteur était parti du judéo-christianisme sans passer par l'école de Paul, nous ne comprendrions pas comment il aurait pu franchir l'abîme qui le séparerait alors de son origine. Les arguments exégétiques qu'il fournit en faveur de sa thèse, peuvent avoir paru suffisants à qui croyait déjà à cette dernière; mais jamais à eux seuls ils ne pouvaient y conduire un juif. Une démonstration exégétique et typique, dirigée contre la validité de la loi, se comprend chez un paulinien, mais non chez un judéo-chrétien.

Ceci nous conduit directement à dire qu'il est complétement impossible de tirer de cette Épître un système de théologie évangélique, c'est-à-dire, un ensemble de propositions sur les causes et les conditions du salut des hommes. Partout on retrouve des réminiscences éparses de la théologie paulinienne, mais incohérentes entre elles, et mêlées à des phrases popu-

laires qui en contredisent le principe. Quelques exemples suffiront pour établir le fait; car nous avons hâte d'en tirer les conclusions légitimes. L'incarnation, est-il dit, ch. V, a eu lieu, parce que le Seigneur a voulu, en versant son sang, sanctifier les hommes par la rémission des péchés. En ajoutant au même endroit que Christ a concouru à la création du monde, et que c'est lui qui a inspiré les prophètes, l'auteur paraît reproduire et la christologie et la sotériologie de son grand devancier. Mais immédiatement après il est dit que le Fils de Dieu s'est incarné, parce qu'autrement les mortels n'auraient pas pu supporter son aspect, ensuite parce qu'il voulait rendre pleine la mesure des péchés de ses ennemis, enfin, parce qu'il voulait prouver qu'il y a une résurrection; tout cela n'a plus de liaison, ce sont des propositions décousues, dont l'une frise même le docétisme, dont aucune ne rentre dans la théorie de Paul. Il sera inutile après cela d'enregistrer les passages où il est dit que les chrétiens sont le temple de Dieu, qu'ils sont rachetés des ténèbres, qu'ils sont les héritiers de la nouvelle Alliance, et vingt autres pareils. Avec des formules éparses on ne fait pas de la théologie. Vainement on cherchera l'idée de la foi, de la vocation, de la justification, de la grâce, et les autres de ce genre sans lesquelles l'Évangile prêché par Paul tombe en lambeaux. Loin d'asseoir la base de cet Évangile dans l'âme du croyant, dans le principe de son existence spirituelle, notre auteur parle uniquement d'un côté de l'illumination de l'esprit pour comprendre les écritures, de l'autre de l'impulsion donnée à la volonté pour faire des œuvres qui puissent lui mériter les récompenses célestes.

Tout cela a pu conduire d'autres historiens du dogme chrétien à penser que, malgré la tendance antijudaïque qu'ils étaient obligés de reconnaître à notre Épître, sa théologie du reste était un produit du judéo-christianisme. Nous ne saurions partager cet avis, à moins de vouloir sacrifier la définition

même du judéo-christianisme, d'après laquelle il consiste dans la tendance d'allier l'ascétisme juif avec des espérances messianiques rattachées à la personne de Jésus et plus ou moins spiritualisées. La présence d'idées chiliastes et l'absence d'idées mystiques ne constituent pas à elles seules le judéo-christianisme. Nous avons déjà fait voir comment, selon nous, l'anti-judaïsme de notre Épître est un symptôme de développement qui a déjà dépassé la ligne à laquelle s'est arrêté Paul. Nous dirons maintenant que nous lui reconnaissons une position analogue quant à ce qu'elle contient de dogmes évangéliques positifs. Les quelques locutions ou idées empruntées à la sotériologie paulinienne ne nous paraissent pas être le fait d'un judéo-chrétien qui se les serait appropriées imparfaitement, et faute de s'élever à la connaissance complète d'un système qui le dépassait encore. Elles nous apparaissent au contraire comme les restes d'une théorie qu'un successeur de Paul a déjà laissée en arrière, non pas par ce qu'il aurait trouvé mieux ailleurs, mais parce que son esprit, impuissant à se pénétrer du mysticisme paulinien et cédant à ce besoin croissant de formuler un enseignement tout à fait populaire, pratique et généralement acceptable par toutes les opinions, commençait à retomber dans les anciennes ornières. L'Épître de Barnabas, envisagée de ce point de vue, se trouve ainsi sur la grande route qu'a suivie l'Église en réduisant le paulinisme à un certain nombre de dogmes plus ou moins abstraits, et combinés tant bien que mal avec une morale dont la base est ailleurs.

CHAPITRE VII.

Le parti de la conciliation.

Que le christianisme de la légalité et le christianisme de la grâce, que les disciples de Paul et ceux des pharisiens n'aient pas pu s'accorder, tant qu'ils restaient conséquents et fidèles à leurs principes respectifs, il n'y a là rien qui doive nous étonner. L'histoire et la littérature apostoliques, les controverses modernes même nous le disent de reste, et nous l'expliquent en même temps. Mais l'histoire nous apprend aussi que la pensée humaine est régie comme la matière par une loi aussi naturelle que générale, d'après laquelle les antithèses, les théories opposées ont la tendance de s'user, de s'émousser réciproquement, de faire disparaître, par le frottement même, leurs aspérités, de finir en un mot par trouver une formule de médiation, un terrain neutre ou commun, dont la vue leur avait d'abord été masquée par les points saillants de leurs divergences. Ce phénomène aussi vieux que le monde et toujours nouveau, on l'observe mille fois, en grand et en petit, dans la politique, dans les sciences, dans l'Église, dans toutes les relations sociales. Car l'homme est ainsi fait qu'il remarque plus vite les différences que les analogies; celles-là se trouvant plus souvent à la surface des choses, celles-ci plus ordinairement au fond. Ainsi dans la théologie, combien de fois n'a-t-on pas vu les écoles et les sectes se séparer pour des questions relativement accidentelles et méconnaître ou oublier ce qui aurait dû les rapprocher! combien de fois des querelles séculaires n'ont-elles pas abouti au triomphe d'une idée qu'aucun des

deux partis n'avait d'abord inscrite sur son drapeau et en faveur de laquelle tous les deux avaient fini par faire des sacrifices! Sans doute, on aurait grandement tort de vouloir ériger en principe absolu que la vérité est toujours au beau et juste milieu de deux thèses accidentellement opposées; cependant le vieil adage qui recommande de la chercher de préférence de ce côté, ne repose pas non plus sur une illusion. Mais il ne faut pas se méprendre sur l'application que nous entendons faire de ces règles. Nous sommes bien loin de dire que pour trouver la vérité il fallait s'éloigner de Paul pour se rapprocher des pharisiens. Nous n'avons pas fait notre remarque pour prôner une méthode, mais pour constater un phénomène psychologique dont nous allons apercevoir un exemple, aussi frappant que peu étudié, dans l'histoire de la théologie apostolique.

Nous avons vu les théories en présence, les partis en état de guerre ouverte, l'unité de l'Église sérieusement compromise dès les premiers pas qu'elle faisait dans le monde. On aurait dû croire que l'une des deux tendances exclusives se chargerait seule de conduire cette Église en avant, après avoir remporté sur l'autre une victoire décisive qui à la fois sauvegarderait son intégrité et constaterait son privilége. Il n'en fut rien cependant. L'Église resta une, universelle, καθολική, ou plutôt elle le devint peu à peu, mais ce ne fut pas par le triomphe de l'un des deux partis principaux.

A une époque très-reculée de cette histoire, quand il n'était de longtemps encore question de littérature théologique, nous voyons déjà poindre à l'horizon un certain esprit de conciliation qui, presque instinctivement d'abord, se plaçait au milieu des partis et des controverses, s'emparait du terrain qui devait leur servir d'arène et tâchait de calmer leur ardeur en les couvrant de son drapeau de paix et de concorde. Aux conférences de Jérusalem, dans ce premier et solennel débat théo-

logique, nous voyons déjà le besoin de la paix et les vues pratiques, l'emporter sur les principes. En effet, tandis qu'on y demandait d'une part le maintien du rite mosaïque pour tous ceux qui prétendraient entrer dans l'Église, et que de l'autre on en proclamait la déchéance pour ceux-là mêmes qui l'avaient observé jusque là, en présence de ces deux opinions diamétralement opposées, mais toutes les deux basées sur des axiomes qui ne souffraient aucune exception, quel fut le parti pris par l'assemblée apostolique? Ce fut une résolution qui heurtait en face et l'un et l'autre axiome; ce fut un décret qui ne se basait sur aucun principe absolu, et qui par conséquent ne devait avoir aucune chance de succès. Et voilà que, pour un temps du moins, c'était le seul expédient praticable, et par conséquent justifié par les circonstances. Les juifs devaient rester juifs, les païens seraient dispensés de le devenir, toutes les habitudes seraient respectées, toutes les répugnances ménagées: voilà ce qu'on proposa, ce qu'on adopta, ce qui au bout du compte devait se faire de soi-même, si on ne l'avait pas ordonné. Décision naïvement inconséquente, si l'on veut, mais admirablement sage, surtout parce que, sans le savoir, elle démontrait cette grande vérité que les hommes ne sont pas faits pour les théories, mais que les théories doivent être faites pour les hommes (Marc II. 27).

Ce programme de Jérusalem est un événement trop important dans le développement progressif des idées chrétiennes, pour que nous ne profitions pas de cette occasion pour nous y arrêter encore quelques instants. Il sera d'autant plus nécessaire d'en préciser la portée que l'intérêt dogmatique en a souvent faussé l'interprétation. Les apôtres, reconnaissant que la vocation des gentils avait déjà été annoncée par les prophètes (Act. XV. 15), et déterminés surtout par les brillants succès des missions étrangères, craignirent de se montrer rebelles à la volonté de Dieu, et d'empêcher les progrès de l'œuvre évangélique en imposant aux païens des obligations

déjà très-lourdes pour ceux qui y étaient accoutumés dès leur enfance. Ils proclamèrent donc la dispense réclamée en faveur des prosélytes païens, savoir celle de la circoncision et de tous les autres rites judaïques consacrés par la loi (v. 24). Mais par là ils n'entendirent nullement accorder une dispense pareille aux juifs, ou ce qui revient au même, s'affranchir pour leurs personnes d'une série d'obligations qui pouvaient leur paraître onéreuses sans doute, mais auxquelles leurs habitudes et leur conscience donnaient une valeur religieuse incontestable. Jacques, au moment même où il demandait que l'on octroyât la dispense aux païens, ajouta explicitement qu'il ne la voulait que pour eux seuls. Quant aux hommes de la circoncision, dit-il (v. 21), nous n'avons pas besoin de faire un règlement qui les concerne; les Synagogues sont là pour leur apprendre leurs devoirs; ils peuvent y entendre chaque sabbat, par la lecture de la loi, quelles sont leurs obligations. S'il pouvait rester le moindre doute sur la justesse de cette interprétation, la suite de l'histoire le ferait disparaître. Car lorsque Paul, à son dernier voyage de Jérusalem, vint trouver Jacques (XXI. 20 ss.), celui-ci, de concert avec les anciens de son église, tout en se montrant fort édifié des succès de son collègue auprès des païens, se hâta de lui dire qu'en Palestine l'opinion publique, parmi les chrétiens, était soulevée contre lui. Les fidèles de ce pays, tous tant qu'ils étaient, tenaient religieusement à la loi et à ses rites. Or, ils avaient entendu que Paul ne se bornait pas à évangéliser les païens et à leur assurer le bénéfice de la dispense, mais qu'il cherchait aussi à gagner les juifs à ses vues, et qu'il leur prêchait une véritable apostasie en leur disant de ne plus circoncire leurs enfants et de ne plus se soumettre aux pratiques ascétiques du judaïsme. Les chrétiens de Jérusalem s'étaient vivement émus de ces rapports. Ce n'était pas ainsi que les choses avaient été réglées aux conférences, et les plus avancés du parti de la résistance

faisaient sans doute sonner bien haut les sinistres prédictions qu'ils avaient faites quand on s'engageait, contre leur avis, dans le chemin des concessions. Jacques et ses collègues, fidèles au programme, et n'en voulant rien retrancher (v. 25), mais ne pas l'étendre non plus, veulent bien croire, ce semble, que Paul est innocent du fait dont on l'accuse, ou du moins ils ne jugent pas à propos d'examiner la chose de plus près, et se hâtent de lui donner le conseil d'apaiser la mauvaise humeur de l'Église par une démonstration publique de son orthodoxie personnelle.

Comme nous n'avons pas à apprécier ici la conduite des apôtres, mais à constater leurs principes théologiques, nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer quel triste rôle on fait ici jouer à un homme qui n'avait pas l'habitude de transiger sur les principes ou de marchander ses convictions. Si les choses se sont réellement passées comme elles sont racontées, il faudra dire que la prudence et le besoin de la paix ont été poussés de la part de Paul jusqu'à l'excès, et qu'un acte, en lui-même excusable et même légitime, prend ici tous les dehors de l'hypocrisie. Mais nous n'insistons sur cette partie de la narration que pour prouver jusqu'à la dernière évidence que le programme de Jérusalem réservait explicitement le caractère obligatoire de la loi pour les judéo-chrétiens, non comme une concession de forme ou purement temporaire, jusqu'à ce que leur éducation religieuse fût achevée, mais comme un dogme et pour un temps indéfini. Pourquoi alors en décharger les païens? Ou bien si ceux-ci pouvaient être exemptés, sans préjudice de leur caractère et de leurs espérances de chrétiens, pourquoi y tenir pour les juifs? On voit que la dispense partielle n'était pas la conséquence d'un principe absolu, d'un axiome théologique, mais un accommodement avec les circonstances, un moyen terme pour sortir d'embarras, un expédient enfin, imposé d'un côté par l'évi-

dence des faits ou par un sentiment instinctif, dont on ne se rendait pas compte encore, de l'autre côté, par l'ascendant d'un préjugé d'autant plus irrésistible dans la bouche des autres, qu'on ne s'en était pas encore défait soi-même.

Cependant ce moyen terme, formulé à Jérusalem comme une espèce de charte par laquelle on espérait assurer la paix de l'Église, était beaucoup plus l'effet d'une situation donnée et que les apôtres ne pouvaient pas changer, lors même qu'ils l'auraient voulu, que la cause de la direction prise par le développement ultérieur des idées. Si le judaïsme subsista au sein de l'Église, nous n'en accuserons pas les auteurs du programme, nous n'y verrons qu'une raison d'excuser ces derniers, qui ne pouvaient pas, avec la mesure des forces qui leur étaient départies, accomplir ce que le génie de Paul lui-même n'acheva pas. Si ce dernier, qui entrevoyait si clairement le but, et auquel la volonté ne fit jamais défaut, n'a pas réussi à implanter immédiatement la vérité évangélique dans un sol trop peu préparé encore, mais s'il dut léguer aux siècles futurs le soin d'en faire la découverte de nouveau et itérativement, certes nous ne ferons pas un reproche à ses devanciers, de ce que leur naïf dévouement, circonscrit dans un horizon moins étendu, n'a pas pu assez élargir celui de leurs contemporains.

La formule arrêtée dans les conférences de Jérusalem, appelle l'attention de l'historien par une autre disposition encore, concernant les païens. Tout en les affranchissant de l'observation des rites mosaïques, on leur prescrivit certains devoirs plus généraux, que nous avons vu imposer dans une autre sphère déjà aux personnes qui, sans accepter la circoncision, voulaient avoir le droit de fréquenter la Synagogue (liv. I. ch. VII.; cp. liv. VI. ch. III.). On se rappelle ce qui a été dit sur les prosélytes et les préceptes dits noachiques, auxquels on les astreignait. Les païens, en venant s'affilier à

l'Église, devaient au moins s'engager à observer ces quelques préceptes et rendre ainsi possible aux juifs un commerce plus intime avec eux. Plusieurs de ces préceptes peuvent nous paraître d'une bien faible importance religieuse, par exemple la défense de manger des mets préparés avec du sang ou de la viande d'animaux étranglés; mais il faut envisager la chose du point de vue opposé. Pour les apôtres, c'était une immense concession que de se borner à si peu de chose, quand on voit que malgré elle Pierre se gêne de se mettre à table avec des gens non circoncis (Gal. II. 12). C'était réellement tout ce qu'ils pouvaient faire en faveur de l'union et de la concorde : aller au delà, c'eût été rompre violemment avec le passé et perdre pied, presque au premier pas. Cette concession, il faut bien le remarquer, n'était de leur part ni le résultat d'un principe dogmatique, ni l'effet d'une accommodation momentanée. Car, quant à ce dernier fait, ils déclarent positivement que l'abstinence prescrite est quelque chose d'absolument nécessaire (XV. 28), et ils ne prévoient pas, pour un avenir plus ou moins prochain, une fusion des partis qui rendrait une pareille précaution inutile. D'un autre côté, on sera bien en peine de trouver, dans un système de théologie évangélique, le point ou la thèse à laquelle pouvait se rattacher la défense de l'usage de certaines viandes. Il n'y a pas de conséquence, pas de liaison théorique entre la déclaration qu'on peut être sauvé sans la circoncision et l'aversion manifestée à l'égard de ceux qui mangeraient d'une bête étranglée. De ces deux faits nous devons conclure que cette partie du programme était inspirée par un préjugé qu'on ménageait non par condescendance, mais parce qu'on le partageait soi-même.

Ainsi le système de Paul et celui du pharisaïsme, tous les deux également entiers et conséquents, durent fléchir devant des considérations d'un ordre comparativement inférieur. On

prétendit leur imposer, pour la pratique du moins, une gêne à laquelle ils ne purent se soumettre dans la théorie. Aussi voyons-nous par les Épîtres, écrites toutes postérieurement à cette décision, que Paul n'en tient aucun compte, et que l'accommodation même dont il aimait à faire profession pour ne choquer personne (1 Cor. IX. 20 ss.), découlait chez lui du principe de la charité fraternelle et n'était nullement l'effet d'une nécessité théorique ou d'une influence hiérarchique ou étrangère. L'Église n'a qu'à se féliciter de cette glorieuse insubordination du grand apôtre. Elle retrouve dans ses œuvres la pure vérité, aujourd'hui que les circonstances ont fait disparaître la nécessité des termes moyens, ces derniers ayant trop longtemps servi de base à la science et à la vie chrétiennes.

CHAPITRE VIII.

L'Épître de Pierre.[1]

Ce que nous venons de constater pour l'histoire, nous le constaterons tout aussi facilement pour la littérature. Le besoin naturel de se rapprocher les uns des autres en face d'un monde de plus en plus mal disposé, l'esprit éclairé des chefs de l'Église, la conviction qu'elle devait être une et universelle sous la direction invisible, mais efficace d'un seul Sauveur, enfin, l'impossibilité même pour beaucoup de chrétiens d'apprécier la valeur théologique de la diversité des tendances qu'ils pouvaient croire n'exister que dans les formes extérieures, tout cela favorisa le mouvement de conciliation. La formule de Paul, étant la plus complète, la plus élevée et la plus conséquente, devait prédominer dans ce travail de fusion; mais elle risquait aussi d'y perdre une partie de son essence, et surtout

1. Nous nous servons de cette désignation abrégée, en parlant de ce qu'on appelle la *première* Épître de Pierre, parce que les arguments irréfragables d'une critique, soutenue ici pleinement par les témoignages de l'antiquité, et appuyée du sentiment d'un grand nombre de théologiens modernes du premier rang, depuis Calvin jusqu'à Neander, ont prouvé que la *seconde* Épître dite de Pierre est une production bien plus récente que le siècle apostolique. Elle ne rentre donc pas dans le cadre de notre histoire. Nous l'avons citée plusieurs fois en parenthèse dans notre exposition du judéo-christianisme; car c'est dans cette sphère, en tout cas, qu'elle trouverait place d'après sa tendance et son but, et non dans le présent chapitre, à côté d'un écrit à peu près paulinien. Sur la théologie de Pierre, on peut consulter le commentaire de Steiger (1832), et Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, II, p. 1 ss.; Fr. Kuhn, Caractéristique de S. Pierre. Str., 1846.

de sa rigidité pratique. Nous avons déjà vu antérieurement que son caractère mystique surtout n'était pas de nature à être également compris et conservé intact par tout le monde; d'un autre côté, sa position vis-à-vis de la loi avait beaucoup amoindri son influence, et l'on était porté à en mitiger à cet égard les principes par une application moins rigoureuse.

C'est dans ce sens que nous aurons à signaler à l'attention de nos lecteurs plusieurs autres écrits du premier siècle dont il n'a point encore été spécialement question, et qui représenteront dans le développement de la théologie évangélique cette tendance de fusion et de conciliation. Nous commencerons par Pierre dont l'Épître est à cet égard aussi rapprochée de celles de Paul que le permet son but particulier.

La position de Pierre dans l'Église est connue. Judéo-chrétien convaincu et sincère, il avait eu besoin d'une révélation spéciale pour savoir qu'il lui était permis de se mettre à table avec des gens non-circoncis et de les baptiser. Plus tard encore son nom servait de drapeau au parti du légalisme. D'après le témoignage que lui rend Paul lui-même, nous devons penser qu'il ne partageait point les idées rigides des pharisiens; aux conférences de Jérusalem il fit des efforts pour amener un rapprochement, et les deux apôtres se séparèrent en bons amis et collègues. Cependant, il lui resta une certaine indécision de caractère, une certaine faiblesse dans les petites occasions, jointe à un courage enthousiaste dans les grandes. De même qu'autrefois sa conviction hautement proclamée dans un moment solennel, sa fidélité qui lui avait mis l'épée à la main contre une force supérieure, a pu s'effacer devant les railleries de quelques domestiques, de même l'éloquent orateur de la Pentecôte, le courageux défenseur de l'Évangile devant le Sanhédrin, se laissa intimider à Antioche par quelques obscurs fanatiques, et renia des principes professés publiquement et consacrés à ses yeux par une révélation spéciale. La théologie

enseignée par ce disciple se ressentira un peu de cette position flottante entre les théories opposées.

L'Épître de Pierre est tout aussi peu une lettre ou épître proprement dite, que ne l'était celle aux Hébreux. Il est impossible de découvrir dans ce discours un cercle de lecteurs primitifs distinctement caractérisés, ou personnellement connus de l'auteur. L'adresse, quoique contenant plusieurs noms géographiques, est beaucoup trop générale pour pouvoir être invoquée contre notre opinion. Toutes les allusions à des circonstances spéciales y sont si vagues qu'on a pu tour à tour affirmer que l'apôtre s'adressait de préférence ou exclusivement, soit aux éthnico-chrétiens, soit aux judéo-chrétiens. Le fait est qu'il s'adresse à tout le monde, et l'ancienne Église a eu parfaitement raison de ranger cette Épître dans la même catégorie que la première de Jean, comme épître catholique, c'est-à-dire, adressée aux croyants en général.

Quant à son contenu, elle est essentiellement parénétique, et présente une série d'exhortations morales relatives à différents devoirs généraux ou particuliers. Il y est principalement insisté sur les dispositions hostiles qui animent le monde contre l'Église, et l'auteur en dérive un puissant motif pour une vie pure et capable de servir de modèle aux autres. Sa prédication, toute pratique, s'appuie d'un côté sur les espérances générales garanties aux croyants par l'Évangile, de l'autre, sur le but et les effets de la mort de Christ.

Il est évident, d'après cela, que nous ne trouverons point dans ce document un système complet de théologie chrétienne, le but de l'auteur n'étant pas l'enseignement théorique. Cependant, il sera facile d'y recueillir une série de thèses dogmatiques qui, pour n'être pas développées scientifiquement, ne laissent pas que de nous fournir les matériaux d'une caractéristique assez précise à cet égard. Mais avant de passer à celle-ci, nous devrons signaler un fait très-singulier concernant cette Épître,

de sa rigidité pratique. Nous ' .ie importance majeure dans le son caractère mystique s' ui assignons. Ce même Pierre que également compris et c' .ie apostolique, se laissant aisément autre côté, sa pos' .stances, et sacrifiant ses principes aux amoindri son infl' ment, nous le voyons ici comme auteur se égard les prin' dépendance de ses devanciers. En effet, sa

C'est dar rte après tout, contient une longue série de passages de nos l ou moins littéralement copiés dans d'autres épîtres, il n'a qu'il y a de plus curieux à remarquer, empruntés d'un ter à Paul, et de l'autre, à Jacques[1]. Le fait ne saurait être révoqué en doute, et ne peut pas être attribué au hasard. On ne l'aura pas expliqué non plus en disant que l'auteur peu exercé à la rédaction grecque, a pu avoir recours aux écrits de ses prédécesseurs. Au point où nous en sommes arrivés par l'appréciation de la position respective des hommes et des choses à cette époque, il nous est impossible de ne pas voir dans cet essai de faire parler Paul et Jacques, comme qui dirait, par la même bouche, une intention directe, une méthode préméditée, un but, enfin, qui rentre parfaitement dans les vues que nous avons caractérisées plus haut. Il faut bien remarquer que la dépendance que nous signalons n'est pas

---

1. Voyez : Ch. I. 1 ss. = Éph. I. 4—7; ch. I. 3 = Éph. I. 3; ch. I. 6. 7 = Jacq. I. 2; ch. I. 14 = Éph. II. 3; Rom. XII. 2; ch. I. 24 = Jacq. I. 10 ss.

Ch. II. 5 = Rom. XII. 1; ch. II. 6—10 = Rom. IX. 25. 32 s.; ch. II. 13 = Rom. XIII. 1—4; ch. II. 16 = Gal. V. 13; ch. II. 18 = Éph. VI. 5.

Ch. III. 1 = Éph. V. 22; ch. III. 9 = Rom. XII. 17.

Ch. IV. 8 = Jacq. V. 20; ch. IV. 10 s. = Rom. XII. 6 ss.

Ch. V. 1 = Rom. VIII. 18; ch. V. 5 = Éph. V. 21; ch. V. 5. 9 = Jacq. IV. 6. 7. 10.

Nous n'énumérons ici que les passages plus étendus; le nombre des termes techniques et des mots isolés qui confirment ces rapprochements est bien plus considérable encore. On remarquera d'ailleurs que ce ne sont guères que les Épîtres aux Romains et aux Éphésiens qui ont fourni les parallèles; c'est une preuve de plus que l'auteur les avait sous les yeux, et qu'il n'y a pas ici une rencontre fortuite.

ı contraire, un bon nombre de termes et d'idées
're un travail propre et individuel, et le rapport
'u'entre la seconde Épître, dite de Pierre, et
, où il s'agit d'un plagiat véritable. Mais il n'en
plus évident que les emprunts sont faits en connais-
de cause et de propos délibéré, c'est-à-dire, dans la
persuasion que les deux nuances ne s'excluent pas.

Celle de notre Épître, nous l'avons déjà dit, est paulinienne au fond. Nous pouvons y recueillir sans peine une série de formules qui nous rappellent l'enseignement du grand apôtre des gentils. On comprend qu'il est impossible de réduire en système les données éparses, accidentellement insérées dans une espèce de discours homilétique. Aussi, personne n'a encore entrepris cette tâche, et nous ne l'entreprendrons pas davantage, mais nous tenons à faire ressortir les nombreuses analogies qui rapprochent les deux théologiens, et les nuances qui les séparent.

La base psychologique de la théologie paulinienne, bien qu'effleurée seulement, est suffisamment indiquée dans notre Épître. L'homme, avant de se convertir à Christ, est plongé dans une ignorance qui le livre au vice (αἱ ἐν ἀγνοίᾳ ἐπιθυμίαι, I. 14) et ses penchants naturels (ἀνθρώπων, IV. 2) sont opposés à la volonté de Dieu. Ces penchants sont en guerre avec l'âme ou combattent contre ses intérêts bien entendus (II. 11). — C'est par la grâce de Dieu que nous sommes placés aujourd'hui dans une meilleure condition (χάρις, I. 10; V. 10; ἔλεος, I. 3; II. 10). Cette grâce est l'objet (V. 12) de la bonne nouvelle qui nous a été annoncée, à l'époque déterminée par Dieu (καιρὸς, I. 11), par des hommes envoyés pour cela avec le don de l'Esprit (I. 12), après que les prophètes et les anges même n'en ont eu qu'une connaissance imparfaite, bien qu'elle fût décrétée avant la création du monde (I. 20). L'Évangile (εὐαγγέλιον, I. 25; IV, 6. 17)

nous révèle les décrets de Dieu, le ministère de Christ, le jugement et la vie éternelle. — Le salut de l'individu est l'effet de l'application spéciale de la grâce; car il est question de la prescience de Dieu (πρόγνωσις, I. 2), et ceux que la grâce touche sont nommés les élus (ἐκλεκτοί, I. 1; II. 9). Dieu les a appelés (ὁ καλέσας, I. 15; II. 9; V. 10), et ils ont écouté sa voix de vérité (ὑπακοή, I. 2. 14. 22), tandis que les autres hommes sont restés désobéissants (ἀπείθεια, II, 7; III. 1. 20; IV. 17). Les péchés des premiers sont abolis par Christ (II..24), l'agneau sans péché (I. 19; II. 22) et dont le sang nous rachète aussi (λυτροῦν, I. 18), c'est-à-dire, nous délivre des habitudes de péché qui sont notre héritage, et nous conduit (προσάγει, III. 18) vers Dieu. Ainsi, nous sommes désormais sanctifiés par l'Esprit de Dieu (ἁγιασμὸς πνεύματος, I. 2) qui repose sur nous (IV. 14) et qui nous a déjà aidés dans notre conversion (I. 22). Les élus doivent être saints (ἅγιοι, I. 15 ss.) comme Dieu l'est lui-même et parce qu'il l'est, un peuple saint, une caste sainte et royale de prêtres (II. 5. 9), appelés à offrir à Dieu des sacrifices spirituels qui lui soient agréables. Leur vie est un progrès dans le bien, comparable à la croissance d'un enfant (αὐξάνεσθαι, II. 2) nourri d'un lait sain. — Cette santé (τὸ ἄφθαρτον, III. 4) intérieure, cette pureté du cœur (I. 22) qui est éloignée de toute ostentation mondaine, forme aux yeux de Dieu, qui voit tout, le plus précieux ornement de l'homme (III. 4). Elle est la source de cet amour sincère et actif qui regarde comme frères (ἡ ἀδελφότης, II. 17; V. 9; cp. I. 22; IV. 8) tous ceux qu'un amour reconnaissant attache à Christ (I. 8). Ils chercheront à se rendre des services mutuels, chacun selon les forces et les facultés (χαρίσματα, IV. 10) qu'il a reçues de la grâce de Dieu et dont il se regardera comme l'administrateur (οἰκονόμος) au profit de la communauté. Cette dernière est appelée la maison de Dieu (οἶκος θεοῦ, IV. 17), et cette

image est décrite avec complaisance (II. 5 ss.) dans le sens de l'allégorie que nous connaissons déjà. D'après une autre image, les fidèles forment un troupeau; leurs chefs spirituels, leurs surveillants sont des bergers; au-dessus de tous est Christ, le berger suprême (ἀρχιποιμὴν), le surveillant par excellence des âmes des siens (ἐπίσκοπος ψυχῶν, II. 25; V. 4). — L'Évangile nous annonce une existence heureuse; mais la réalité est encore loin de nous la donner. Tout ce qui est promis nous ne le possédons encore qu'en espérance (ἐλπίς, I. 3. 21; III. 15); la grâce elle-même ne sera accomplie parfaitement que dans l'avenir (I. 7). Jusque là des épreuves douloureuses (πειρασμοὶ, λύπαι, παθήματα, I. 6; II. 19 s.; III. 14; IV. 12; V. 9, etc.) nous attendent; par elles, nous sommes en communion (κοινωνεῖν,, IV. 13) avec Christ, qui a souffert aussi et pour nous (I. 11; IV. 1; V. 1), pour être ensuite exalté à la droite de Dieu et pour régner sur le monde des anges (III. 22; cf. I. 21). Heureux si nous ne souffrons pas pour des fautes ou des crimes, mais comme appartenant à Christ, comme chrétiens (χριστιανοὶ, IV. 16), et que nous soutenons l'épreuve (δοκίμιον, I. 7)! Elle est, d'ailleurs, de courte durée (V. 10); la fin est prochaine (IV. 7). Le Seigneur se révèlera bientôt de nouveau (ἀποκάλυψις, I. 7. 13) et glorieusement (IV. 13; V. 1); par lui et avec lui se révèlera aussi notre salut définitif (σωτηρία, I. 5), cet état de gloire et de félicité (δόξα, I. 7; V. 1) auquel nous devons participer, et qui est comme la couronne du vainqueur après le combat (V. 4), la récompense finale de notre foi en Dieu (I. 9).

Ce résumé succinct est de nature à faire ressortir les nombreux rapports entre la théologie de notre Épître et celle de Paul. Il aurait été facile d'augmenter le nombre des points de contact, en y comprenant une série d'autres termes également familiers à cette dernière, mais moins importants, tels que

χάρις καὶ εἰρήνη (I. 2), θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ (I. 3) κληρονομία, etc. (I. 4; III. 9), τηρεῖσθαι (*ibid.*), κομίζεσθαι (I. 9) et beaucoup d'autres encore. Néanmoins les deux systèmes (ou pour mieux dire, les deux séries d'idées, car Pierre ne donne pas de système) sont loin d'être identiques. Il manque même à celui qui nous occupe en ce moment, la chose la plus essentielle et la plus fondamentale, la justification par la foi, et partant tout le mysticisme avec lequel la théologie de Paul perd ici son principe vital. En effet, chez Pierre, la foi (πίστις, πιστεύειν) a pour objet les choses à venir, absolument comme dans l'Épître aux Hébreux; c'est la confiance dans les promesses de Dieu, confiance qui sera récompensée par l'accomplissement si elle reste inébranlable (I. 5. 7. 9; V. 9). Elle se rapporte donc à Dieu, et est à peu près synonyme de l'espérance (I. 21). Lors même qu'elle se rapporte à Christ, il ne s'agit pas d'une union mystique du croyant avec lui, mais de l'espoir de le voir un jour se manifester dans sa gloire et pour la nôtre (I. 8). Le mot de justice (δικαιοσύνη) est encore moins employé dans le sens paulinien. C'est tout bonnement la justice dans le sens hébreu, la vertu, les bonnes actions (II. 24; III. 14). L'homme juste est celui qui ne fait pas le mal (III. 12; IV. 18). Il n'est pas question de la grâce à cette occasion. Ce fait, déjà très-remarquable en lui-même, l'est bien davantage parce qu'il est confirmé par d'autres remarques dont l'Épître peut fournir le sujet, et par lesquelles nous nous trouvons en face d'une formule très-voisine de celle de Jacques. Le jugement se fera selon les œuvres d'un chacun (I. 17). Les œuvres sont donc recommandées avec des instances toutes particulières, et il n'y a pas de mot plus fréquent dans l'Épitre que celui de ἀγαθοποιεῖν (II. 14. 15. 20; III. 6. 11. 13. 16. 17; IV. 19). Les bonnes œuvres sont le but prochain de la vocation (II. 21; III. 9). Ce sont elles qui doivent conquérir la grâce de Dieu

(II. 20). On pourrait trouver, nous le savons, des phrases pareilles chez Paul, mais partout on les verrait subordonnées au dogme de la régénération par la foi; ici, au contraire, il ne manque plus que la formule de la justification par les œuvres, car la chose elle-même y est.

Il est vrai qu'il est question aussi de la régénération ἀναγεννᾷν, I. 3. 23). C'est même un fait attribué à l'action de Dieu. Les chrétiens sont comparés à des enfants nouveau-nés (II. 2), et leur vie est divisée en deux périodes distinctes, avant et après la conversion, dont la première est comme effacée par une espèce de mort (παθὼν ἐν σαρκί, IV. 1 ss.). Ici encore les mots rappellent Paul; l'esprit de Paul n'y est pas. La régénération ne s'opère pas par un contact immédiat et intérieur de l'Esprit de Dieu avec l'esprit de l'homme, et ne consiste pas en une identification de notre personne avec celle de Christ : c'est la parole, c'est l'Évangile, l'enseignement du dehors enfin (I. 23; cp. Jacq. I. 18) qui opère ce changement, sans que nous apprenions pourquoi il est plus efficace que l'ancienne loi; c'est l'exemple (ὑπογραμμός, II. 21) de Jésus qui nous excitera à la vertu (par conséquent, un acte de notre propre réflexion), et après l'avoir vu souffrir nous nous armerons d'une résolution énergique (IV. 1), afin de consacrer le reste de notre vie à Dieu. Cette morale, on le voit, a pour base le rationalisme judéo-chrétien et non le mysticisme paulinien. Le but restera le même; il s'agit toujours d'arriver à la sainteté et à la justice; mais les théories sur le chemin qui doit y conduire sont assez différentes.

L'idée de la foi paulinienne manquant chez Pierre, le dogme de la rédemption sera aussi autrement formulé. D'abord la thèse que Christ est mort *pour* (ὑπὲρ, II. 21; III. 18; IV. 1) les pécheurs, ne peut pas être expliquée par l'idée de la substitution mystique, et cela d'autant moins que nous venons de voir la régénération, qui en devrait être le complément

inséparable, s'opérer sur une base tout autre. La mort de Christ (πάθημα, αἷμα, etc., *loc. cit.*) apparaît donc comme un acte d'expiation extérieur, consommé à notre intention et pour notre salut, mais auquel notre être reste étranger, c'est-à-dire par lequel il n'est pas modifié dans son essence; il ne nous est pas dit que nous avons aussi quelque chose à y faire, ni comment nous devrons nous en approprier le bénéfice. Christ a emporté nos péchés sur sa croix, nous sommes guéris par sa plaie (II. 24); mais ce fait n'est relié à celui de notre vie morale ultérieure que par un lien tout extérieur (ἵνα), qui ressemble beaucoup plus à une généreuse invitation, à un pieux désir qu'à une nécessité intime et naturelle. Il sera peut-être plus exact encore de dire (I. 2) que l'obéissance à la prédication évangélique a lieu d'abord, et que l'aspersion (ῥαντισμός) avec le sang de Christ, c'est-à-dire la rémission des péchés, est le prix d'une heureuse résolution.

Si toutes ces remarques prouvent que la théologie de notre Épître ne reproduit pas purement et simplement celle de Paul, mais que dans des choses très-essentielles elle part d'un tout autre point de vue, ce résultat provisoire de notre examen sera amplement corroboré par un fait d'un genre tout opposé. C'est le silence absolu de l'auteur au sujet de la loi. Le nom de la loi n'est pas même prononcé. Il n'est rien dit sur son rapport avec l'Évangile. Comme l'auteur a lu les Épîtres aux Romains et aux Éphésiens, comme au surplus la sienne est adressée aux églises de la Galatie, ce silence n'est pas accidentel, il est volontaire. L'apôtre avait ses raisons pour se taire. Il nous sera permis de penser qu'il voulait contribuer pour sa part à faire cesser la fermentation et l'ardeur polémique des esprits dans les églises de l'Asie mineure; il voulait montrer que l'Évangile, et l'Évangile de Paul, de cet apôtre qu'on y répudiait comme l'ennemi de la loi, offrait une nourriture suffisante aux âmes, pour qu'on n'eût pas

besoin de se préoccuper de certaines questions en litige. L'intention était louable, mais la médiation offerte reposait moins sur des principes dogmatiques que sur des considérations pratiques. Voilà pourquoi elle a pu réussir en partie et faire du bien à l'Église, sans que la théologie elle-même puisse en être satisfaite. Car celle-ci ne saurait se contenter du système de Paul devenu incomplet dans plusieurs de ses parties fondamentales; elle ne saurait surtout recommander l'usage accidentel de quelques formules pauliniennes, détachées pour ainsi dire de leur base et perdant ainsi leur force et leur valeur, quoique cette méthode ou cette habitude ait été de tout temps assez répandue.

En faisant voir que sous ces formules assez généralement analogues ou même identiques à celles de Paul, il perce souvent un fond judéo-chrétien, nous n'avons point voulu exprimer un blâme, ce qui du reste nous aurait fait dévier de notre devoir d'historien impartial. Nous constatons des faits; nous ne les jugeons que pour les mieux comparer, jamais pour en déterminer la valeur absolue. Nous le prouverons une fois de plus en examinant finalement quelques idées propres à notre auteur, tirées du même fond et qui nous semblent être de véritables ornements de son Épître.

Dans l'inscription, l'apôtre nomme les chrétiens παρεπίδημοι διασπορᾶς etc. Ce dernier mot rappelle d'abord la désignation usitée pour les juifs établis hors de la Palestine; mais comme l'auteur compte d'anciens païens parmi ses lecteurs (II. 10; IV. 3), il est bien plus naturel de songer d'abord à ces derniers, qui sont ainsi regardés comme des גרים ou prosélytes, c'est-à-dire des membres de la nation d'Israël, selon la foi religieuse, mais non selon les rites ascétiques. Nous reconnaissons ainsi, dès la première ligne, le point de vue des auteurs du décret de Jérusalem, qui ne voulaient ni prononcer la déchéance de la loi, ni exclure les non-circoncis de

leur communion. Ces derniers devenaient ainsi des enfants d'Abraham et de Sara (III. 6), ayant leur part aux promesses faites aux patriarches, par la conversion et la sanctification, sans qu'il fût question de conditions légales pour leur naturalisation. Ainsi notre Épître s'annonce de suite comme une paraphrase du discours résumé dans les Actes, XV. 7 ss.

Les fidèles sont appelés la propriété, l'héritage (de Dieu, κλῆροι, V. 3). C'est une expression très-fréquemment employée dans l'Ancien-Testament, en parlant d'Israël, et qui montre aussi que tout en ne touchant pas à la loi, l'apôtre n'a aucune répugnance à incorporer dans le peuple de Dieu des croyants d'une origine étrangère.

Les tribulations de la vie présente sont déjà le commencement du jugement dernier (IV. 17), un signe précurseur de la consommation prochaine du siècle. Plus cette épreuve est pénible, plus elle nous inspirera une terreur salutaire, la fin des infidèles devant être bien plus terrible encore.

L'Évangile est un principe et une promesse d'émancipation et de liberté. C'est pour cela que le peuple d'Israël l'a si impatiemment attendu. La liberté politique était son vœu bien légitime, le Messie devait la lui donner. Mais le chrétien se souvient avant tout qu'il ne cesse pas d'être le sujet de Dieu et que Dieu a institué les rois et les magistrats. Craindre Dieu et respecter l'empereur, ce sont deux devoirs qui se confondent à ses yeux. Cette maxime, par laquelle un axiome connu de Paul (ἐλευθερία, Gal. V. 13) reçoit une application nouvelle et heureuse, fait voir jusqu'à quel point le principe religieux de l'Évangile a déjà neutralisé et corrigé l'élément politique des anciennes croyances.

Le baptême (βάπτισμα, III. 21)[1] n'est pas une simple

1. On peut voir, par ce passage aussi, qu'il consistait en une immersion. Car il est préfiguré par les eaux du déluge, tombées du ciel, et *à travers* lesquelles, non *par* lesquelles, Noé fut sauvé.

ablution destinée à faire disparaître des souillures extérieures, mais une requête adressée à Dieu par une bonne conscience, qui se fonde sur la résurrection de Christ. Cela veut dire que l'homme, en recevant le baptême, forme la résolution ferme et sincère de vivre selon les commandements de Dieu (comp. IV. 1), et exprime l'espoir que Dieu voudra bien, en faveur de cette résolution, lui accorder le pardon des péchés. Sa conscience est appelée bonne en vue de la sincérité de l'intention, et son espoir n'est pas chimérique, parce que la résurrection de Jésus-Christ prouve que ce dernier avait le droit et la mission d'offrir aux pécheurs le pardon de son père. C'est là le sens le plus naturel de ce passage diversement expliqué; il s'accorde parfaitement avec ce que nous avons trouvé ailleurs sur le principe de la conversion et justifie ainsi, d'une manière très-éclatante, ce que nous avons dit de l'absence du point de vue mystique dans la théologie de Pierre.

Nous avons réservé pour la fin le passage le plus fameux de notre Épître (III. 18 ss.; cp. IV. 6), passage que l'exégèse de tous les siècles a enveloppé d'un nuage impénétrable d'obscurité et dont la théologie officielle n'a jamais entrevu la portée. En laissant de côté toutes les interprétations scolastiques[1], nous constatons simplement que Pierre exprime ici l'idée que Jésus, après sa mort, a encore exercé une mission salutaire auprès des hommes, morts incrédules et méchants avant son apparition sur la terre et se trouvant dans la prison du Schéol. La thèse que Dieu jugera les vivants et les morts,

1. Je m'arrête seulement à deux difficultés de détail. Il n'est pas sûr si l'auteur veut dire que la mort physique chez Christ n'interrompit pas la vie de l'esprit, ou si le ζωοποιηθεὶς πνεύματι doit se rapporter d'une manière générale à la vie après la résurrection. La première version est la plus répandue; d'après elle, la descente aux enfers aurait eu lieu avant la résurrection. Quoi qu'il en soit, je me persuaderai difficilement que les apôtres aient poussé la subtilité dialectique jusqu'à distinguer plusieurs phases d'existence (au point de vue physique, bien

est ici prise dans un autre sens que chez Paul. L'Évangile a été annoncé aux morts d'autrefois comme aux vivants d'aujourd'hui, et le texte se servant pour cela du terme connu et ne disant rien sur l'effet de cette prédication, nous sommes peut-être autorisés à penser que cet effet a pu n'être pas le même pour tous, ainsi que nous le voyons aussi sur la terre. Mais ce point n'est pas relevé. L'apôtre insiste seulement sur ce que les anciens morts ont eu l'occasion de connaître Christ comme leurs successeurs, ses contemporains, afin que (IV. 6), après avoir subi, en leur qualité d'hommes, la mort corporelle, qui est une punition pour toute notre espèce, ils pussent arriver à la vie spirituelle, d'après les décrets de Dieu, qui embrassent également l'espèce tout entière. Ainsi Pierre, qui représente sous des couleurs si sombres l'avenir des infidèles, proclame au fond cette idée consolante qu'il n'y a de damnation définitive que là où l'Évangile a été sciemment repoussé, et la descente aux enfers dont il parle, n'était ni une visite faite aux patriarches pieux qui attendaient leur libérateur, ni un spectacle donné aux diables, qui devaient trembler devant leur maître, ni une nouvelle souffrance endurée à la place des pécheurs rachetés, interprétations qui violent le texte à l'envi, au gré des caprices de leurs auteurs; c'était bien mieux que tout cela: pour les vivants, une manifestation nouvelle de la grâce inépuisable de Dieu; pour les morts, une suprême occasion de se jeter entre les bras de sa miséricorde; pour les théologiens chrétiens enfin, si habiles

---

entendu), dans la vie posthume de Jésus. La seconde difficulté c'est que Pierre semble restreindre la prédication aux contemporains de Noé. Cette difficulté est insoluble, à moins qu'on ne veuille dire que l'auteur, en commençant la phrase du 20.e verset, est déjà préoccupé du rapprochement typologique qu'il va faire entre le déluge et le baptême, et qu'il oublie ainsi un mot de transition, lequel aurait conservé à la phrase précédente son application universelle aux incrédules d'autrefois, et aurait introduit les victimes du déluge comme un exemple spécial.

à tourmenter la lettre et si aveugles à saisir l'esprit, elle aurait pu être le germe d'une conception féconde et sublime, si au lieu de resserrer de plus en plus le cercle de la vie et de la lumière par leurs formules et leurs anathèmes, ils eussent profité de l'avis que leur donnait ici l'apôtre pour reconnaître que ce cercle est illimité et que les rayons vivifiants, qui partent de son centre, savent pénétrer les sphères les plus éloignées du monde des esprits.

CHAPITRE IX.

Les Actes des apôtres.[1]

De tous les monuments littéraires du premier siècle du christianisme, aucun ne porte des traces plus évidentes de cette tendance conciliatrice que nous avons signalée, que le livre appelé vulgairement les Actes des apôtres. Quoique l'histoire de la littérature apostolique ne doive jamais le séparer du troisième Évangile avec lequel il a le même auteur, et plus d'un autre rapport intime, nous pouvons ici le considérer à part, parce que le sujet qui y est traité est de nature à mettre davantage en relief le point de vue théologique de l'historien, tandis que dans son ouvrage précédent il se trouvait dans la

---

1. Schneckenburger, *Ueber den Zweck der Ap.-Geschichte.* Berne, 1841; Zeller, *Die Ap.-Geschichte* (Annales de Tub., 1849 ss.); Hildebrand, *Commentar zur Ap.-Geschichte*, p. 360—600.

dépendance absolue d'une tradition qu'il s'agissait surtout de reproduire avec fidélité. Ici, au contraire, il est témoin lui-même, soit des événements, soit au moins de leurs effets prochains; il est en partie acteur dans les événements qu'il raconte. Il les juge donc en même temps qu'il les consigne dans ses pages, et ce sont ces jugements dont nous avons à nous occuper, car ce sont eux qui constituent l'esprit et la théologie du livre.

On a de tout temps remarqué que ce dernier, considéré uniquement comme une histoire, laissait beaucoup à désirer, et ne justifiait pas le titre que la postérité, mais non l'auteur, lui avait donné. Rien qu'en le comparant aux autres sources authentiques de l'histoire apostolique, surtout aux Épîtres de Paul, on y trouve des lacunes très-considérables; un bon nombre de faits, suffisamment établis pour l'époque de la seconde génération, et dont l'origine doit remonter à la première, y sont passés sous silence. L'ancienne Église, soit en consacrant des traditions quelquefois douteuses, soit en accueillant même des récits apocryphes, a implicitement reconnu que son premier historien ne la satisfaisait pas sous ce rapport. Elle paraît avoir regretté plus particulièrement son silence à l'égard de la plupart des premiers disciples, dont le nom, recommandé, pour ainsi dire, à l'Église par le choix du Seigneur, se trouvait ainsi couvert de la plus profonde obscurité.

Mais au lieu de faire à ce sujet un reproche à l'auteur du livre des Actes, nous nous demanderons d'abord si son but, en l'écrivant, a bien été réellement de rédiger des mémoires historiques, et de préserver les souvenirs du premier âge d'une oblitération trop hâtive, mais assez probable dans un temps si souvent agité par des catastrophes. Une étude attentive de son récit nous fera voir qu'il poursuivait un autre but, et que l'histoire était le moyen qu'il avait choisi pour l'atteindre. C'est absolument ce que l'on se plaît à reconnaître à l'égard des

Évangiles, qui ne sont pas non plus écrits pour satisfaire une curiosité sans doute très-légitime, mais dans l'intention avouée de produire ou d'affermir des convictions religieuses, et qui pouvaient ainsi, sans affaiblir la portée de leur récit, se borner à un choix de faits, parmi le grand nombre de ceux que les souvenirs de l'Église mettaient à leur disposition.

Or, pour peu que l'on connaisse l'état des esprits et des partis au sein de l'Église, dans le dernier quart du siècle, et qu'on lise attentivement le compte rendu de Luc, on trouvera un parallélisme très-marqué entre le genre de faits qui constituent le fond de son livre, et ceux qui préoccupaient les esprits au moment où il l'écrivait. En effet, de quoi parle-t-il de préférence? autour de quel fait, de quelle idée principale, pivote son récit? quels sont les noms propres qui, chez lui, éclipsent tous les autres? La réponse ne saurait être douteuse. Il n'est question que de Pierre et de Paul, dont les noms, surtout depuis leur mort, servaient de drapeaux à deux partis qui se repoussaient, souvent sans se comprendre. Les autres personnages historiques, ou bien s'effacent complétement, comme les Douze qui ne sont enregistrés que pour mémoire, ou servent de seconds aux deux héros principaux, comme c'est le cas d'Étienne et de Jacques. De la part d'un auteur qui n'aurait voulu être qu'historien, une telle prédilection ne pourrait être que l'effet de l'ignorance ou de la partialité. Mais la première serait inconcevable chez Luc, et rien ne nous autorise à l'accuser de celle-ci. Les événements racontés, les questions débattues nous suggéreront des réflexions analogues. C'est toujours le principe de l'universalisme soutenu par les uns, combattu par les autres, qui reparaît incessamment sur le premier plan, c'est l'admissibilité des païens dans le sein de l'Église, c'est le dogme de la vocation des hommes non-circoncis ou étrangers à la synagogue orthodoxe, qui domine toutes les autres relations, et qui finit par les absorber complétement.

Sans doute, c'était là une question capitale, nous le savons de reste; mais non-seulement au point de vue dogmatique, elle ne résumait pas toute la prédication des apôtres; au point de vue historique aussi, elle ne renfermait pas à elle seule la vie de l'Église. Encore une fois, si Luc avait voulu être l'historien de cette dernière, dans le sens moderne du mot, son livre serait fort incomplet. Au contraire, nous l'estimons très-complet, très-soigneusement rédigé en vue du but spécial que nous lui reconnaissons. Il rassemble tous les faits propres à mettre en évidence, et l'harmonie des chefs sur la question qui divisait le monde chrétien, et le tort de ceux dont la fougue polémique s'armait de leurs noms pour autoriser une déplorable scission. Tout en conservant le calme qui sied à l'histoire, le livre des Actes est donc, à vrai dire, un ouvrage de théologie, didactique pour le fond, apologétique et polémique pour la forme. Il expose des faits, mais pour mettre en relief les théories qui les ont produits autrefois, et qu'on aimait à oublier ou à répudier.

Qu'on ne se méprenne pas cependant sur la portée de ces dernières expressions. Si nous prononçons ici le mot de théorie, nous n'entendons pas parler d'un ensemble d'idées ou de formules, d'un système enfin, qui aurait eu la prétention de résumer l'Évangile tout entier. La théorie dont il peut être question ici, c'est tout simplement la résolution prise à Jérusalem à l'époque des conférences, résolution essentiellement pratique, et calculée pour les besoins concrets qui avaient surgi dans l'Église. On peut dire hardiment que l'histoire de ces conférences forme le centre de tout l'ouvrage et que le compromis qui y fut adopté en résume l'esprit. Tous les faits antérieurs y conduisent et y aboutissent par leur développement organique; tous les faits postérieurs y renvoient comme à un critère qui en règle et en apprécie l'application. Le lecteur attentif ne se laissera pas détourner de ce point capital par un

certain nombre de détails accessoires que la narration ne pouvait pas supprimer sans se décolorer tout à fait; à travers toutes les scènes variées où elle le fait assister et dont la vérité toute dramatique le captive de plus en plus, il retrouvera toujours le fil conducteur de la pensée intime de l'auteur.

Nous tenons à prouver ces assertions par une analyse du livre lui-même. Notre tâche, à cet effet, sera de rechercher les éléments didactiques qui y sont renfermés; car nous comprenons d'avance que l'auteur n'aura pas eu à exposer, par la bouche des chefs reconnus de l'Église, des doctrines auxquelles, pour sa part, il n'aurait pu souscrire. Mais avant d'aborder cette tâche, nous devrons appeler l'attention de nos lecteurs, pour quelques instants seulement, sur les faits matériels qui représentent comme qui dirait le corps de l'histoire dont nous désirons connaître l'esprit. Nous verrons tout de suite que ce dernier se manifeste déjà dans ce cadre extérieur. Nous avons dit que tous les faits se groupent autour de Pierre et de Paul, qui sont ainsi seuls en présence du lecteur, et l'on pourrait dire en présence l'un de l'autre. La comparaison entre leurs paroles, leurs actions et leurs destinées respectives est d'autant plus facile et elle tourne complétement à l'avantage des principes d'union et de concorde. L'autorité apostolique de Paul est établie d'une manière irréfragable sur le fait de sa vocation directe par le Seigneur en personne, et l'histoire de cette vocation, qui le met au niveau de Pierre, est répétée jusqu'à trois fois. Sa mission spéciale, comme apôtre des gentils, lui est révélée tout aussi directement et à plusieurs reprises (XVI. 9; XVIII. 9; XXII. 17; XXIII. 11), et le mode de communication choisi à cet effet par la providence se trouve être le même que celui qu'elle employa aussi pour Pierre (X. 10) dans un but tout semblable, et la similitude s'étend même aux personnages secondaires, qui servaient les desseins de Dieu, dans les deux cas parallèles (IX. 10; X. 3). Quant

aux autres formes de légitimation dont ils pouvaient avoir besoin aux yeux des hommes, les deux apôtres se trouvent également favorisés au même degré. L'un comme l'autre, ils font des miracles, ils guérissent des hommes nés paralytiques (III. 2; XIV. 8 ss.); ils ressuscitent des morts (IX. 36 ss.; XX. 9); leur puissance s'exerce non-seulement dans les bienfaits, mais encore pour le châtiment de leurs adversaires (V. 1 ss.; XIII. 9); elle est telle qu'elle semble résider jusque dans leur ombre et dans leurs vêtements (V. 15; XIX. 12), et qu'elle provoque l'adoration de la part des témoins (X. 26; XIV. 11). La même protection miraculeuse du Ciel veille sur eux (XII. 7 ss.; XVI. 26); enfin le privilége apostolique (VIII. 17) de la communication du Saint-Esprit aux nouveaux convertis, ils le possèdent au même degré (X. 44; XIX. 6); ce qui revient à dire qu'ils sont inspirés eux-mêmes à titre égal.

Il est impossible que le lecteur ne soit pas frappé de ce parallélisme, et n'en reçoive l'impression d'une parfaite égalité des deux apôtres au point de vue de l'autorité ecclésiastique; il est donc naturel que nous supposions à l'auteur l'intention de produire cette impression. Son intention cependant se révèle d'une manière plus précise par une série d'autres faits qu'il choisit dans l'histoire; on y verra qu'il écrit principalement pour un public prévenu contre l'un des deux chefs de l'Église, et dont il veut corriger les préjugés. Or, ce n'étaient pas tant les disciples de Paul qui répudiaient Pierre, que les judéo-chrétiens qui rejetaient l'apôtre des gentils. La narration de Luc s'applique donc à faire ressortir surtout des traits de la vie publique de Paul qui constatent son attachement personnel aux devoirs religieux de sa nation, et à le justifier ainsi de l'accusation d'apostasie prononcée contre lui avec acharnement. Des traits pareils devaient se trouver en grand nombre à la disposition de l'historien, Paul lui-même ayant hautement proclamé comme son principe (1 Cor. IX. 19 ss.) de se faire tout

à tous, de vivre avec les juifs comme juif, pour gagner les juifs, et avec ceux qui n'avaient point la loi comme en étant exempt lui-même. C'est ainsi que Luc pouvait le montrer fidèle observateur de la loi, jeûnant (XIII. 3; XIV. 23), faisant des pèlerinages avec un fervent empressement (XVIII. 21; XX. 16), se soumettant aux rites d'un vœu ascétique (XVIII. 18; XXI. 24), et soumettant Timothée à la circoncision (XVI. 3), pour en faire son disciple le plus intime. C'était d'ailleurs sous le patronage du lévite Barnabas, d'un homme justement estimé à Jérusalem (IV. 36) que Paul s'était mis en relation avec les apôtres (IX. 27) et avait été pour ainsi dire installé dans son ministère (XI. 22 ss.). Aussi a-t-il les mêmes adversaires que ses collègues, ces Sadducéens, ennemis des traditions et indifférents aux espérances chéries d'Israël, tandis que les chaleureux défenseurs des unes et des autres, les Pharisiens s'intéressaient à lui comme à eux (V. 17 ss.; XXIII. 6 ss.). Dans son apostolat il commençait toujours par la Synagogue, et ne s'en retirait pour évangéliser les païens que lorsque les juifs le repoussaient; ce chemin lui était tracé par les prophètes mêmes (XIII. 46), et ce n'est peut-être pas sans une arrière-pensée du même genre que l'histoire se termine par la répétition solennelle de ce fait et de ce principe (XXVIII. 25 ss.).

A plusieurs reprises, et dès la première entrevue (IX. 28), l'historien a soin de nous signaler l'harmonie qui existait entre les anciens apôtres et leur nouveau collègue. Mais ce sont surtout les débats solennels des conférences de Jérusalem qui doivent la mettre en évidence. Le récit de ces conférences, comparé à celui que Paul en fait lui-même (Gal. II. 1 ss.), a paru à plusieurs auteurs porter les traces d'une inexactitude et même d'une altération arbitraire des faits, que le motif louable, qui peut l'avoir inspirée, ne saurait excuser. La différence cependant ne nous paraît pas tellement grande, surtout si l'on fait la part du point de vue auquel chacun des deux

narrateurs se plaçait en écrivant. Le motif individuel du voyage allégué par Paul n'est pas incompatible avec la mission publique dont parle Luc. Des deux côtés il est question d'une entrevue amicale entre les députés d'Antioche et les directeurs de l'église de Jérusalem ; des deux côtés aussi il est dit que l'accueil, même après les ouvertures faites par les premiers, fut cordial et d'une nature pacifique. Seulement Paul, écrivant aux Galates, au sujet d'une certaine controverse, relève la circonstance que ses communications faites aux apôtres étaient théologiques, tandis que Luc, chez qui la théologie n'occupe pas du moins le premier plan, insiste sur ce qu'elles regardaient le succès des missions païennes. Mais l'un n'exclut pas l'autre, et la nature des choses nous oblige à rapprocher les deux éléments dans le rapport qui a dû être fait. L'arrangement pris finalement, selon Paul, est en d'autres termes le même que celui dont parle Luc. Car, selon le premier, on se partage la sphère d'action et, selon le second (XV. 21), on se réserve de suivre, à l'égard des juifs, une autre méthode qu'à l'égard des païens, et quant aux restrictions formulées par la conférence, Paul, à vrai dire, les respecte dans la pratique (1 Cor. VIII), quoique peut-être par des raisons un peu plus élevées. La différence qu'on a remarquée dans les deux récits, consiste principalement en ce que Paul parle bien haut de l'opposition qu'il a eu à vaincre, tandis que Luc, tout en avouant qu'elle a existé, se borne à dire qu'elle a été réduite au silence, ou si l'on veut, qu'elle s'est trouvée momentanément satisfaite. Cette opposition de plus est représentée par Paul comme provenant de quelques intrus, de gens qui n'avaient point à se mêler de la direction des affaires, et Luc, après avoir dit qu'elle venait des pharisiens, ne dit pas même (v. 6) qu'ils étaient présents à l'entrevue, où l'on prit les arrangements définitifs. Ce ne sont donc point les faits qui sont altérés, mais on voit clairement que le but de

Luc est d'appuyer davantage sur le résultat obtenu, tandis que Paul est préoccupé du besoin d'élever la question à la hauteur des principes.

Nous n'avons parlé de tous ces faits que parce qu'ils peuvent servir à caractériser le point de vue théologique de l'auteur. Nous nous hâtons maintenant de recueillir, dans la partie didactique de son livre, c'est-à-dire dans les discours qu'il met dans la bouche des principaux personnages, des données plus directes et plus positives, pour établir sa tendance. Ici encore nous aurons à faire remarquer que les deux parties de l'ouvrage, celle qui met en scène Pierre comme celle qui est réservée à Paul, sont partout dans la plus complète harmonie et nous présentent les deux apôtres, dont les noms servaient, à l'époque de l'auteur, à entretenir de funestes dissensions, comme unis dans la prédication d'un seul et même Évangile.

En relisant l'un après l'autre les nombreux résumés de discours insérés dans le récit des Actes, on se convaincra facilement que la théologie qui y est enseignée, s'édifie sur cette formule très-simple: Μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωήν : Amendez-vous et croyez en Jésus, le Christ, pour obtenir le pardon des péchés et la vie (II. 38; III. 19; V. 31; VIII. 22; X. 43; XI. 18; XIII. 38; XVII. 30; XX. 21; XXII. 16; XXVI. 18 ss., etc.). La formule n'est pas exactement la même dans tous ces passages, ni partout également complète, mais les nuances qu'on trouve dans les expressions, ne constituent aucune différence notable. Il est plus essentiel encore de remarquer que c'est une formule très-générale et primitive pour énoncer la foi chrétienne, nous voulons dire une formule qui devait d'autant mieux pouvoir servir de mot de ralliement à tous les partis, que tous, au fond, l'avaient reconnue et professée en commun, avant de se diviser. Il suffira d'ailleurs de quelques mots, pour en faire connaître la portée. Le terme de μετάνοια est

de beaucoup le plus fréquent de tous ceux que nous venons de nommer, ce qui revient à dire que la prédication qu'il caractérise est éminemment pratique. Dans quelques endroits, il est remplacé ou accompagné de celui d'ἐπιστρέφειν, convertir, qui en est synonyme. Comme le sens de ces mots nous est suffisamment connu, nous ne nous y arrêterons pas. Quant à la foi, c'est le cas de répéter que la notion spéciale, qui s'attache à ce terme dans les écrits de Paul et de Jean, n'est nulle part explicitement reproduite dans notre livre. Du moins la phrase πίστις εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, à elle seule, ne la contient pas nécessairement, surtout quand on examine les autres phrases, dans lesquelles ce même mot se retrouve. Ainsi πιστεύειν signifie simplement devenir chrétien (XIII. 48; XIX. 2); ὑπακούειν τῇ πίστει, se convertir (VI. 7); un homme plein de foi et du Saint-Esprit (VI. 5; XI. 24), c'est un membre zélé de l'Église; croire, c'est espérer ou être convaincu (XV. 11), avoir confiance en la possibilité d'un bienfait (XIV. 9). Cependant la foi étant mise en rapport direct avec la rémission des péchés, il convient d'examiner la nature de ce rapport. Le pardon est dépeint comme une ablution (ἀπολούω, XXII. 16), et le baptême au nom de Jésus-Christ (βάπτισμα ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, c'est-à-dire sous l'invocation de son nom, *ibid.;* cf. II. 38), est nommé précisément dans les passages où la foi n'est pas mentionnée à part. Nous en concluons que les deux formules doivent être synonymes et désigner, avec la μετάνοια, une profession à la fois verbale et symbolique de la croyance à la dignité messianique de Jésus, croyance qui se traduit nécessairement en un amendement moral, et par suite amène le pardon des péchés. C'est là aussi ce qui constitue la différence du baptême chrétien et de celui de Jean, qui ne présentait que l'un de ces éléments (XIII. 24; XIX. 4). Nous obtenons le même résultat par le terme ἐξαλείφειν, effacer, qui est également employé en par-

lant de ce pardon (III. 19). Il est bien entendu que le salut ne peut venir que par Christ (IV. 12); c'est lui qui est le seul conducteur (ἀρχηγός, III. 15; V. 31) vers la vie, et l'on aurait tort de penser qu'en proclamant le principe, que quiconque fait le bien est agréable à Dieu (X. 35), l'auteur ait voulu fonder l'Église sur une base étrangère à la révélation évangélique, tandis qu'en réalité il dit seulement que Dieu veut bien admettre les hommes, sans distinction d'origine, aux bienfaits de sa grâce. Il est bien dit aussi que Christ a acquis l'Église par son sang (XX. 28), que sa mort était un fait providentiel, prédit par l'Écriture (III. 18; XVII. 3), et rentrant dans les décrets de Dieu (II. 23; cp. IV. 28; XX. 27); mais on n'apprend pas pourquoi Jésus dut mourir; du moins dans la plupart de ces passages il n'est question de sa mort qu'au point de vue apologétique, pour défendre sa dignité contre l'exégèse des juifs (XXVI. 23). Nous pourrions faire la même remarque au sujet de la résurrection (II. 14 ss.; XIII. 34, etc.). Il est dit encore, par la bouche de Pierre comme par celle de Paul, que la purification se fait par la foi et la grâce, et non par la loi, qui est impuissante à cet égard (XIII. 39; XV. 9 ss.). Mais toutes ces formules, du reste très-rares, ne nous conduisent pas au delà de ce que nous avons trouvé chez les écrivains analysés dans les chapitres précédents du présent livre; la loi perd bien sa valeur absolue par l'Évangile, mais non sa valeur relative; ce serait tenter Dieu que de vouloir l'imposer aux païens (XV. 10), mais ce serait une apostasie que de vouloir en dispenser les juifs (v. 21; XXI. 21). S'il fallait absolument caractériser la théologie des Actes par un nom particulier, nous dirions qu'elle fonde le salut non sur le fait mystique de la régénération, comme le fait Paul, mais sur le fait eschatologique de l'accomplissement des prophéties, comme le fait le judéo-christianisme (III. 18 s.; XIII. 32 s., etc.). En effet, le monde est engagé à se conver-

tir, parce que le Messie promis est venu une première fois et ne tardera pas à revenir une seconde fois et définitivement. Cette conversion elle-même consiste, en théorie, à croire à ces deux faits; en pratique, à en profiter comme d'un avertissement suprême de Dieu (II. 21). Car il est dit que Dieu donne l'amendement au monde (V. 31; XI. 18), c'est-à-dire qu'il l'y convie (II. 39), ou mieux encore, qu'il y fait arriver ceux qu'il a élus. L'idée de la prédestination surgit assez clairement dans plusieurs passages (II. 47; XIII. 48). Mais cette idée n'appartient exclusivement à aucune des formules chrétiennes que nous avons appris à connaître; celle de la substitution mystique au contraire, qui rattacherait Luc à Paul de la manière la plus directe, n'est pas même effleurée dans le seul passage où l'on devait s'attendre à la voir exposée (VIII. 32).

Il convient de dire ici un mot du Saint-Esprit, dont l'action sur les hommes est un fait si important dans l'œuvre du salut d'après la théologie paulinienne. Il est à remarquer que le livre des Actes est de tous les écrits du Nouveau-Testament celui dans lequel le nom du Saint-Esprit revient le plus souvent; de sorte que l'idée que l'auteur y rattache ne saurait rester douteuse. Eh bien, c'est une idée très-chrétienne, sans doute, mais pourtant différente de celle que nous avons constatée dans nos livres précédents[1]. En effet, il ne s'agit pas ici d'une régénération intérieure, mais d'une impulsion donnée par Dieu à l'individu pour le faire agir ou parler dans l'intérêt de la cause évangélique. En laissant de côté les quelques passages où il est question de prédictions spéciales

1. C'est beaucoup moins encore celle de l'exégèse traditionnelle, qui s'obstine à y voir une inspiration officielle et exclusive des Douze, qui leur aurait donné d'un jour à l'autre l'infaillibilité absolue.

(I. 16; VII. 51; XXVIII. 25; — XI. 28; XXI. 4. 11), tous les autres confirmeront la définition que nous venons de donner. Ainsi, c'est l'Esprit qui conduit Philippe sur le chemin de Gaza (VIII. 29), qui dit à Pierre d'accueillir les messagers de Corneille (X. 19; XI. 12), qui fait envoyer Barnabas et Paul en mission chez les païens (XIII. 2. 4), qui dirige les missionnaires dans le choix de leur route (XVI. 6. 7), qui pousse Paul à Jérusalem (XX. 22), qui choisit les pasteurs des églises (v. 28), etc. Étienne est nommé un homme rempli d'un saint esprit et de sagesse (VI. 3. 5. 10), parce qu'on lui trouvait, d'un côté, les qualités requises pour le diaconat, de l'autre, celles qui étaient nécessaires pour discuter victorieusement avec les adversaires de l'Évangile. C'est aussi le cas de Barnabas, prédicateur à Antioche (XI. 24), de Paul (XIII. 9), etc. L'Église entière est animée du Saint-Esprit, en ce sens qu'elle est disposée à tout faire et à tout souffrir pour la foi qu'elle a embrassée (IX. 31; XV. 32). Il faut surtout observer que notre définition se justifie par la circonstance que la communication du Saint-Esprit n'est pas un fait unique pour chaque individu auquel elle s'applique, comme dans la théorie évangélique de Paul, mais un fait qui se répète toutes les fois que cela est nécessaire pour un but spécial. Les mêmes hommes reçoivent le Saint-Esprit à plusieurs reprises; ce qui n'aurait pas de sens d'après l'autre théorie. Ainsi, les apôtres qui l'avaient déjà reçu avant l'ascension (I. 2), le reçoivent avec un grand nombre d'autres disciples à la Pentecôte (II. 4). Pierre le reçoit de nouveau, IV. 8. Tous les apôtres sont dans le même cas, IV. 31. Paul qui l'a reçu IX. 17, le reçoit encore XIII. 9. On pourrait facilement multiplier ces exemples. Ils prouvent clairement que chaque mouvement dans l'homme qui aboutit à une manifestation de son activité au profit de l'Évangile est attribué à une impulsion spéciale du Saint-Esprit. L'événement de la

Pentecôte ne sort pas le moins du monde de la ligne commune. Il est expliqué d'avance par ces mots (I. 5. 8) : vous recevrez la force du Saint-Esprit et vous serez mes témoins! δύναμις est une force d'agir, une impulsion donnée à la volonté et non une illumination de l'intelligence! Il est expliqué encore après coup par ce que Pierre dit II. 17. 18. Il peut d'autant moins être question ici de quelque chose d'exclusivement réservé à douze hommes privilégiés, que le texte dit tout juste le contraire. Tous, au nombre de plus de cent, reçoivent le Saint-Esprit, et par lui le don de la prophétie, c'est-à-dire, le don de prêcher les grandes choses de Dieu (v. 11. 33). Pierre le reçoit même à un moindre degré que d'autres, parce qu'il se possède plus et n'est point exalté jusqu'à la glossolalie (v. 15); il promet le même Saint-Esprit à tous ceux qui se convertiraient (v. 38), et l'histoire dit formellement que cette promesse a été remplie (X. 45 ss.; XI. 15 ss.; XV. 8). Enfin, il ne faut pas perdre de vue que, dans les Actes, il est toujours question d'une manifestation visible du Saint-Esprit, c'est-à-dire, d'un effet produit au dehors et que des assistants pouvaient constater; ce qui ne serait pas s'il s'agissait uniquement d'un fait intime et purement psychologique ou d'une illumination subjective (II. 4. 13; VIII. 15 ss.; X. 44 ss.; XIX. 2 ss.). L'extase d'Étienne même (VII. 55) ne fait pas exception ici, car ce n'est pas seulement sa vision, ce sont surtout les paroles qu'il prononce qui constatent qu'il a reçu l'Esprit.

La christologie des Actes est aussi très-peu développée et se tient presqu'au niveau des idées populaires du judaïsme. Nous renvoyons simplement nos lecteurs à ce que nous en avons dit liv. III, ch. VI. Nous ajouterons seulement que le nom de Fils de Dieu, υἱὸς τοῦ θεοῦ, ne revient que trois fois dans les Actes (VIII. 37, passage d'ailleurs interpolé, IX. 20; XIII. 33) et toujours dans la signification du Messie promis, par consé-

quent, sans que nous ayons les moyens de donner une définition théologique de cette notion.[1]

L'eschatologie se renferme également dans quelques idées générales. Outre la ζωή (V. 20; XI. 18) qui est signalée comme le but et le fruit dernier de l'amendement et de la foi, il est encore question de l'héritage (κλῆρος, κληρονομία, XX. 32; XXVI. 18), auquel le croyant participera avec les autres sanctifiés. Nous savons que ce dernier terme n'est qu'une répétition figurée du premier. Les différentes locutions qui se rattachent à la notion du salut (σώζω, σωτηρία, II. 21; XI. 14; XIII. 26; XV. 1. 11; XVI. 30, etc.) sont si connues que nous ne les mentionnons que pour mémoire. Ailleurs, les temps messianiques, dont la proximité relative est représentée comme dépendant de l'empressement des hommes à se convertir, sont appelés καιροὶ ἀναψύξεως, des temps de rafraîchissement, ou χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων, des temps d'une restauration générale (III. 19—21). La première expression, empruntée au langage poétique de l'Ancien-Testament, doit simplement marquer un état heureux et exempt de peines; la seconde, explicitement rapportée aux prédictions des prophètes, comprendra les trois éléments de l'ancienne eschatologie, la restauration religieuse et morale tout aussi bien que le changement dans la condition extérieure de la nation. Quant à ce dernier, les espérances populaires, d'abord toutes politiques, se spiritualisèrent bientôt, mais pas sur-le-champ (I. 6), au sein de la communauté naissante, et les deux premiers éléments finirent par dominer et par sanctifier le troisième. Il est encore à remarquer que, dans

1. Il y a encore deux passages dans les Actes qui parlent de la personne de Jésus. Dans VII. 56, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est une réminiscence d'un terme fréquemment employé par Jésus lui-même. Dans XX. 28, au contraire, c'est l'inadvertance d'un copiste ou un préjugé dogmatique qui a substitué θεός à κύριος.

quelques endroits, la prédication apostolique est tellement réduite au plus strict nécessaire par la rédaction de notre historien, qu'il n'en reste plus que l'amendement moral et le jugement dernier, c'est-à-dire, le commencement et la fin (XVII. 30; XXIV. 25) et que toutes les idées évangéliques, proprement dites, sont omises.

Après tout ce qui vient d'être dit, nous n'avons pas besoin de revenir sur la position que le livre des Actes prend dans le débat entre les universalistes et les particularistes. Il se rallie explicitement à la formule de Jérusalem. Il fait voir que, dès le commencement, les apôtres ont dû comprendre leur mission, comme embrassant le monde entier. Les dernières paroles de Jésus (I. 8) le disent explicitement. La nomenclature des divers peuples représentés à la Pentecôte (II. 9), bien que l'exégèse historique n'y puisse voir que des juifs, semble pourtant, dans l'esprit de l'auteur, franchir la limite de ce cercle étroit; du moins, l'idée qu'il paraît se faire du don des langues[1] nous conduit à le penser. Dans ses premiers discours, Pierre affirme que les promesses évangéliques s'adressent à d'autres encore qu'aux juifs, à des hommes plus éloignés (εἰς μακράν, II. 39), à toutes les familles (πατρίαι III., 25) de la terre, et que Dieu ne fait pas de distinction de personnes à cet égard (X. 15. 34), si ce n'est d'après des considérations purement morales. Comme ce n'est que bien tard que Pierre comprend la possibilité du baptême des non-circoncis, il est évident que les passages ci-dessus allégués doivent être compris d'une conversion telle que les païens, en devenant chrétiens, seraient, par le fait même, incorporés à la nation israélite. Le compromis de Jérusalem est le terme des concessions dans la direction opposée. Dans les discours de Paul

1. Voyez mon article sur la Glossolalie, dans la Revue de théologie, 1851, III, p. 89.

même il n'y a pas un mot qui aille au delà, et la théorie paulinienne, conséquente et complète, est appelée une apostasie, à la face même de Paul (XXI. 21), sans que celui-ci la défende. Ajoutez à cela l'insistance avec laquelle ces mêmes discours relèvent le pharisaïsme de Paul (XXIII. 6 s.; XXIV. 14 ss.; XXV. 8; XXVI 4 s.; XXVIII. 20), même pour l'époque postérieure à sa conversion, et il faudra bien convenir que la théologie de l'apôtre des gentils est singulièrement appauvrie par son biographe, et qu'il y aurait bien lieu de douter que ce dernier ait été réellement un disciple de Paul. Du moins, s'il l'a été, la tendance conciliatrice a prédominé en lui sur tous les autres sentiments.

CHAPITRE X.

L'Épître de Clément.[1]

Dans les chapîtres précédents nous avons eu l'occasion d'étudier des auteurs chez lesquels les tendances conciliatrices se manifestaient plus ou moins clairement, mais toujours avec une intention marquée, avec la conscience parfaite du but. Le point de vue de ces auteurs, appartenant probablement tous encore à ce que nous pourrions appeler la première généra-

1. Voyez la note sur Barnabas, en tête du chap. VI du présent livre, et l'article de M. Kayser, sur Clément (Revue de théol., II, 85); Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, II, 125.

tion chrétienne, quoiqu'ils ne fussent pas tous disciples immédiats de Jésus, s'était formé au milieu des débats et des agitations qui avaient accompagné l'extension progressive des idées universalistes, et la séparation de plus en plus profonde de l'Église et de la Synagogue. Aussi, leurs écrits se ressentent-ils de ce mouvement, qui n'a pu manquer d'y laisser des traces lors même qu'il ne les inspirait pas directement. Mais peu à peu il surgit une autre génération plus jeune, dont les débuts appartiennent à une époque où la séparation extérieure des deux communautés était un fait accompli, et n'avait plus besoin d'être discutée, et où en même temps la fusion des anciens partis avait fait de notables progrès. La tenacité des judéo-chrétiens avait été brisée ou adoucie, plus peut-être par l'effet moral de la ruine du temple que par la puissance intrinsèque du principe évangélique. Le paulinisme, de son côté, avait bien perdu de son énergie et de sa conséquence depuis que la voix éloquente qui l'avait prêché d'abord, lui faisait défaut, et que des disciples, héritiers plutôt des formules que de l'esprit de leur grand maître, remplaçaient celui-ci dans les chaires et dans la littérature.

C'est ainsi que dès les dernières années du premier siècle l'enseignement théologique commença à entrer dans cette voie d'une neutralité décolorée, qui a préparé le terrain à la nouvelle phase du développement scientifique de l'Évangile dont l'histoire constate la prépondérance à partir du milieu du siècle suivant. Les premiers symptômes de ce dernier fait pouvant être signalés jusque sur les limites de l'âge apostolique, nous aurons à en dire un mot encore avant de clore notre récit. Nous consacrerons le présent chapitre à un document littéraire qui, si nous l'avons bien apprécié, représente cette phase intermédiaire, et forme, par l'absence même de toute idée lumineuse et vivifiante, qui le caractérise, la transition naturelle entre le déclin de la première et l'aurore de la seconde

époque de la théologie chrétienne. Ce document, c'est la lettre écrite par Clément, évêque de l'église de Rome, à celle de Corinthe, et qui, insérée anciennement dans le canon de plusieurs églises, nous a été conservée par un heureux hasard dans un exemplaire unique, et comme partie intégrante de l'une des plus anciennes Bibles qui nous soient parvenues.

Cette épître, rédigée à l'occasion de certains troubles qui avaient agité l'église de Corinthe, mais dont la nature n'est pas clairement définie, a un but essentiellement parénétique. Elle veut contribuer par la sagesse de ses conseils et par la puissance de ses motifs, à rétablir la bonne harmonie entre les chrétiens de la capitale de l'Achaïe, et surtout à raffermir les liens de la subordination qui paraissent s'être relâchés par suite de ces dissensions intérieures. Il ne s'agit donc pas ici proprement d'un enseignement théologique; mais l'auteur, dans le courant de ses exhortations, très-étendues du reste, et généralement froides et fastidieuses, est fréquemment amené à formuler des principes qui nous font parfaitement connaître son point de vue. Ce point de vue est celui d'un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente, et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble. Il ne faut pas se laisser diriger ici par la première impression qu'une lecture superficielle pourrait produire. On rencontre un bon nombre de phrases pauliniennes, quelquefois directement copiées des Épîtres, et l'apôtre Paul est expressément recommandé aux Corinthiens (ch. XLVII), comme l'autorité à laquelle ils ont à se soumettre de préférence. Les premières lignes de Clément répètent textuellement les formules de salutations que Paul nous a rendues si familières. Plus loin (ch. II), il est question de l'effusion universelle du Saint-Esprit; il est fréquemment parlé de Christ comme médiateur (ch. XX), et de son sang versé pour nous (ch. XXI); de ce sang précieux aux yeux de Dieu même, et procurant au monde entier la

grâce de la conversion (ch. VII). Par la volonté de Dieu, est-il dit, nous sommes appelés en Jésus-Christ, et justifiés non par nous-mêmes, ni par notre sagesse, notre piété ou nos œuvres, mais par la foi (ch. XXXII). Il serait facile de multiplier ces citations; nous aurons tout à l'heure l'occasion d'en produire d'autres encore pour les mettre en regard des explications que l'auteur y ajoute, et qui pour nous sont ici la chose la plus importante.

En lisant l'Épître de Clément plus attentivement, on est frappé d'un fait assez curieux. L'auteur, appartenant au second âge de l'Église, et puisant déjà largement dans la tradition, et même dans la littérature apostolique, bien qu'il n'ait pas encore l'habitude de citer les noms des auteurs auxquels il fait des emprunts, n'a nulle part recours explicitement à l'Épître aux Romains, qui contient ce que Paul lui-même appelait son Évangile, et qu'il devait pourtant mieux connaître qu'un autre, en sa qualité d'évêque de Rome, tandis qu'il transcrit assez souvent, et d'une manière très-directe, des passages de l'Épître aux Hébreux. Ainsi, le seul XXXVI.e chapitre se compose presqu'en entier d'extraits copiés dans cette dernière. Cette prédilection doit provenir d'une affinité de sentiments que l'on découvre, en effet, bientôt de manière à n'en pouvoir douter, quoiqu'elle n'aille pas jusqu'à une parfaite identité du point de vue ou de la méthode. Mais partout où nous pouvons signaler une différence entre cette Épître et celle de Clément, ce dernier s'éloigne davantage encore de Paul, la pensée évangélique s'amoindrit et devient plus pâle; le mysticisme a disparu; il n'est plus question d'une imputation en vue de la foi régénératrice; le salut se fait par l'action de causes extérieures, opérant sur la volonté de l'homme; les œuvres reprennent un rang distingué, si ce n'est le premier; Dieu lui-même, et les anges (ch. XXXIII. XXXIV), en donnent l'exemple; la crainte du jugement est de nouveau le motif de la vertu humaine (ch. XXI.

XXVIII. XXXIV), comme sous l'ancienne loi, laquelle est explicitement remise en honneur, ne serait-ce que pour le bénéfice de la hiérarchie (ch. XL ss.), que nous voyons ici, pour la première fois, se prévaloir des institutions mosaïques pour s'introniser dans l'Église, en revendiquant des prérogatives incompatibles avec la théorie paulinienne de la dispensation évangélique. Il va sans dire que la polémique contre le judaïsme est enterrée ici sous le plus profond silence.

Mais ce n'est pas par des généralités de ce genre que nous voulons caractériser la théologie de Clément, qui a sans doute aussi été celle de son église et d'un bon nombre de ses contemporains. Il y a des particularités trop intéressantes à citer pour que nous ne demandions pas à nos lecteurs la permission de les en entretenir pendant quelques instants encore. Comme il ne peut pas être question de construire ici un système, ni même de préciser une méthode, nous pouvons prendre les exemples sans autre ordre que celui de l'intérêt qui s'y attache, ou du hasard qui nous les offre.

On sait que Paul, Jacques, et l'Épître aux Hébreux[1], invoquent également l'histoire d'Abraham pour établir leurs formules respectives sur la foi et les œuvres. Clément la cite à son tour et à plusieurs reprises (ch. X et XXXI). Selon lui, Abraham reçut le titre d'ami de Dieu et fut reconnu croyant pour avoir obéi à l'ordre de quitter sa terre natale; il crut Dieu, quand celui-ci lui promit une nombreuse postérité, et cette foi lui fut imputée à justice. Isaac lui naquit à cause de sa foi et de son hospitalité, et c'est par obéissance qu'il l'offrit à Dieu sur la montagne. Il fut béni pour avoir pratiqué la justice et la vérité par la foi, comme Isaac le fut pour s'être livré volontiers comme victime, et comme Jacob devint le père des douze patriarches pour s'être mis au service de Laban. Il est

1. Rom. IV; Jacq. II. 21 s.; Hébr. XI. 8 ss.

impossible de ne pas reconnaître dans ces diverses phrases des réminiscences des trois passages apostoliques que nous venons de citer dans la note; le φίλος vient de Jacques, l'imputation et la πίστις appartiennent à Paul, les faits historiques se retrouvent textuellement dans l'Épître aux Hébreux. Il n'y a que la dernière ligne que Clément ait puisée dans son propre fonds, et certes, elle n'est pas de nature à donner du relief à sa théologie, qui, du reste, tend ici à coordonner, à marier partout la foi et les œuvres.

Voici un autre exemple plus instructif encore, s'il se peut. Jacques avait parlé de Rahab sauvée pour le service rendu aux espions de Josué; l'Épître aux Hébreux (XI. 31) avait vanté la foi de cette femme pour le même fait; Clément lui consacre tout un chapitre (XII), pour dire qu'elle fut sauvée à cause de sa foi et de son hospitalité. En terminant, il relève la circonstance qu'elle dut son salut à une corde rouge suspendue à sa maison, et qui devait servir de signe de reconnaissance aux chefs israélites. Ce signe indiquait en même temps, que par le sang du Seigneur il y aurait une rédemption pour tous ceux qui croiraient et espéreraient en Dieu. Vous voyez, ajoute l'auteur, que dans cette femme, il n'y avait pas seulement de la foi, mais encore de la prophétie. Sans nous arrêter à ce rapprochement typologique, d'ailleurs assez isolé dans notre Épître, nous ferons remarquer, que tout en parlant d'une rédemption par le sang de Christ, l'auteur ne conserve pas un atome de la notion que la théologie paulinienne attache à ce terme : la rédemption est promise à ceux qui croiront et espéreront en Dieu. Voilà donc d'abord la foi et l'espérance devenues synonymes, comme nous l'avons déjà vu ailleurs; ensuite la foi se rapporte à Dieu, et non à Christ, il n'est pas question d'une relation directe et intime entre celui-ci et le croyant; enfin, la rédemption est un fait qui s'accomplit hors de l'homme qui doit en profiter, et elle arrive à ce dernier par suite d'un

autre fait, qui reste absolument étranger au premier. Ce point fondamental de l'Évangile est donc devenu, au bout de quelques dizaines d'années, une formule banale, un article de catéchisme qu'on a appris par cœur, sans y rien comprendre, et surtout sans en avoir senti en soi-même la haute valeur.

Qu'on n'aille pas croire que nous voulons baser un jugement si sévère sur un passage isolé. Il y en a une série d'autres qui conduisent au même résultat. Ainsi, au moment même où Clément exalte le prix du sang de Christ (ch. VII), il le met sur un même niveau avec tous les autres moyens de conversion signalés par l'Ancien-Testament. Car il faut savoir que le sacrifice de Christ opère le salut, parce que et en tant qu'il provoque la μετάνοια; mais l'auteur lui-même a soin de nous rappeler que les prophètes ont provoqué celle-ci avant Christ par leurs prédications, et ont pu obtenir les effets les plus heureux et les plus salutaires. C'est donc notre amendement qui est à vrai dire la cause directe de notre salut. La foi en Christ, est-il dit ailleurs (ch. XXII), confirme les préceptes moraux que nous avons reçus en grand nombre. Comment cela? Est-ce parce qu'elle est le caractère, la vie de l'homme régénéré? Ce n'est pas là ce que l'auteur veut dire. Il s'agit encore d'un enseignement extérieur d'une lettre, d'une loi. C'est Christ qui a inspiré les prophètes, c'est donc lui qui nous parle dans l'Ancien-Testament; celui qui croit en lui, c'est-à-dire, celui qui se laisse instruire par lui (τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνων, XXI), devra donc obtempérer aux commandements de l'Écriture. On voit que l'œuvre de Christ, en ce qu'elle a de plus directement applicable à l'individu, consiste dans un enseignement qui n'est pas précisément autre que celui qui existait déjà avant sa venue en chair. S'il est dit dans un passage déjà invoqué (XXXII) que la justification se fait par la foi, les nombreux exemples cités à l'appui, avant et après la formule théorique, et tirés de l'histoire du peuple de

Dieu (ἀπ' αἰῶνος), nous renvoient d'un côté aux œuvres, de l'autre à une foi qui n'est autre chose que la confiance en Dieu, comme la définit aussi l'Épître aux Hébreux, à laquelle ces exemples sont en partie empruntés. Les biens futurs, est-il ajouté, seront obtenus par la foi en Dieu (XXXV), mais cette foi est expliquée immédiatement par la pratique de la vertu et la fuite du vice. La porte du Seigneur, par laquelle on doit entrer à la vie (XLVIII), c'est la porte de la justice; celui qui a péché doit se jeter en pleurant aux pieds de Dieu, lequel alors se réconciliera avec nous. C'est en marchant dans cette voie (XXXVI) que nous trouverons Christ, le grand prêtre de nos offrandes, l'avocat de notre faiblesse (ἀρχιερεύς, βοηθός). D'après cela Christ sera comme qui dirait le patron (προστάτης) de ceux qui sont déjà dans le bon chemin, et ses fonctions sacerdotales seront à considérer comme une recommandation dont il se charge auprès de Dieu en faveur de ceux qui réclament son intercession (LVIII). La résurrection des hommes n'est point rattachée à celle de Christ; elle est prouvée par l'analogie de différents phénomènes de la nature (XXIV), par des passages de l'Ancien-Testament (XXVI), et surtout par l'histoire de l'oiseau Phénix (XXV), qui en fournit l'exemple le plus frappant. C'est sur ces arguments que se fonde la foi (πίστις θεοῦ, XXVII), laquelle est donc ici encore une simple espérance, l'attente confiante d'un fait à venir.

Après avoir lu et médité tous ces passages, on en reviendra toujours à se demander pourquoi enfin le Fils de Dieu s'est fait homme? L'auteur ne dit rien pour répondre à cette question. Christ l'a bien fait par amour (XLIX)[1], mais on ne

---

1. Ce chapitre contient un panégyrique de l'amour, qui mériterait des éloges, s'il n'était pas une simple imitation du XIII.e de la 1.re Épitre aux Corinthiens. Il offre d'ailleurs cette particularité, qu'au milieu des phrases qui rappellent ce modèle, il y en a une littéralement copiée de l'Épitre de Jacques.

voit pas la liaison entre son acte et le sort de l'individu. Dans l'Épître aux Hébreux nous avions du moins encore l'idée d'une purification sacerdotale ; elle nous manque ici : il ne nous reste que la vague assertion que Christ est mort pour les hommes, et à côté d'elle une théorie morale qui promet le salut au repentir et à la vertu. A Dieu ne plaise que nous déversions le moindre blâme sur la tendance pratique et sérieuse de notre Épître ; comme enseignement moral elle peut être excellente. Nous voulions simplement constater qu'il n'y a plus moyen de construire une théologie spécifiquement chrétienne avec les quelques fragments de la terminologie paulinienne qu'on y trouve et qui gênent plutôt qu'ils n'aident l'intelligence du discours.

Pour le prouver d'une manière plus péremptoire encore, on n'a qu'à rapprocher les uns des autres les passages qui peuvent servir à faire connaître la christologie de notre Épître. D'un côté c'est la théorie du Verbe divin, moins le nom (XXXVI ; cp. XVI) exprimée avec des termes copiés mot à mot dans l'Épître aux Hébreux, et poussée, comme on l'a dû penser, jusqu'au patripassianisme (II)[1]. De l'autre côté c'est la théorie de la subordination la plus décidément formulée : Christ est vis-à-vis de Dieu dans le même rapport que les apôtres vis-à-vis de lui-même (XLII). Le même ordre précis (εὐτάκτως), la même volonté de Dieu les a dirigés tous. La nature divine paraît un peu compromise par une phrase comme celle-ci : Jacob a eu l'insigne honneur d'être le père des lévites, de Jésus et des rois d'Israël (XXXII). Il est vrai qu'au nom de Jésus on ajoute la formule κατὰ σάρκα, mais sa place au

1. Nous ne voulons pas répéter ce reproche. Il est vrai que la syntaxe nous force de construire : *les souffrances de Dieu*, mais il y a dans le grec, αὐτοῦ, et l'auteur pouvait avoir oublié que ce mot se rapporterait à Dieu, nommé quelques lignes plus haut, et non à Christ, auquel il songeait en ce moment.

milieu, entre les lévites et les rois, n'en est pas moins singulière, surtout après Rom. IX. 5. Enfin, Dieu est nommé (LVIII) le Maître des esprits et le Seigneur de toute chair qui a élu Jésus-Christ et nous par lui. Il y a ici un parallélisme difficile à méconnaître. Seigneur de toute chair, Dieu pouvait accorder sa grâce à qui il voulait; c'est nous qu'il a élus. Maître pareillement des esprits, c'est-à-dire, des êtres surhumains, il était libre de choisir parmi eux son interprête ou son médiateur auprès des hommes, et c'est Jésus qu'il a élu. Ce dernier alors tiendra sa position privilégiée, non de sa nature unique, mais d'un choix de Dieu. Nous ne relevons point ces diverses thèses pour essayer d'en faire un système; nous croyons, au contraire, que cela est impossible, et que notre Épître prouve, comme nous l'avons déjà dit, que vers la fin du siècle, et dans des sphères où l'on aurait dû s'y attendre le moins, la théologie dogmatique avait fait un immense pas rétrograde. Sa tendance éclectique avait affaibli les grands principes, et rompu les liens du système, et le refroidissement progressif de l'élan chaleureux des premiers temps avait mis à la place des sentiments immédiats et de la piété instinctive un enseignement moral très-louable et très-nécessaire, mais qui s'appuyait sur l'Évangile de la rédemption, plutôt par habitude que par un besoin théologique.

CHAPITRE XI.

Matthieu et Luc.[1]

La tendance de plus en plus marquée de l'Église, à ménager une conciliation entre les théories opposées et exclusives, par un certain amalgame de leurs principes et de leurs formules, se trouve encore documentée d'une autre manière, par quelques livres du recueil du Nouveau-Testament, dont nous n'avons point spécialement parlé jusqu'ici. Ce sont les Évangiles que la tradition attribue à Matthieu, à Marc et à Luc. Ils nous ont déjà dû servir comme sources historiques, pour connaître l'enseignement du Maître, et certes les auteurs que nous venons de nommer, n'ont pas la prétention d'être autre chose que des historiens fidèles. Et pourtant leurs ouvrages ne seraient qu'incomplétement étudiés, si nous n'y revenions encore une fois pour les examiner aussi au point de vue théologique. Qu'on ne s'étonne pas de ce que nous tâchions de démêler dans les naïves paroles d'un simple narrateur, la nuance particulière de ses propres idées. La vie et l'enseignement de Jésus, nous l'avons déjà remarqué, avaient été d'une richesse si inépuisable et d'une portée si élevée, sa personne surtout, qu'on nous passe l'expression, était d'une taille si haute, qu'aucun de ses disciples ne put s'en emparer complétement, et que la plupart n'arrivèrent même qu'à en saisir la face la plus accessible à l'intelligence populaire. Ses biographes,

1. G. A. Fort, Comparaison de S. Matthieu et de S. Luc au point de vue de la tendance dogmatique. Str., 1845.

placés à distance, n'étaient pas mieux partagés sous ce rapport que leurs amis. Plus le rayon de lumière qui partait de ce grand foyer avait de chemin à parcourir, plus il pouvait s'affaiblir et revêtir la couleur du milieu qu'il devait traverser. Nous pouvons nous attendre à ce que les évangélistes, tout en faisant parler Jésus, et cela le plus consciencieusement du monde, dans la mesure des souvenirs ou des sources dont ils disposaient, auront bien aussi un peu parlé eux-mêmes ou auront du moins reproduit les impressions reçues par ceux qui leur servaient de témoins. On verra bientôt qu'il n'est pas question ici de les accuser, eux ou leurs garants, d'altérations matérielles des faits ou des paroles qu'ils avaient à rapporter, mais qu'il s'agit uniquement de constater ou de rappeler un fait psychologique, qui se reproduit partout dans des circonstances analogues, et que l'ancienne théorie de l'inspiration même n'a pas pu s'empêcher de reconnaître. Si nous avions besoin de nous défendre ici contre un soupçon qui compromettrait notre impartialité d'historien, nous pourrions invoquer le témoignage des Pères de l'Église et d'une série de théologiens de tous les siècles, qui ont plus ou moins explicitement reconnu l'existence de nuances théologiques entre les évangélistes. Il ne s'agit plus ici de mettre en regard Jean et les trois Synoptiques, mais de comparer ces trois derniers entre eux. Leur ressemblance extérieure, les nombreuses analogies que présente leur méthode, et jusqu'aux apparences si souvent indiquées de leur dépendance mutuelle, tout provoque une pareille comparaison, qui promet d'avance d'être intéressante.

Nous nous attacherons d'abord à rapprocher le premier et le troisième Évangile, qu'on s'est plu à comparer de préférence. Nous verrons le jugement qui est résulté de cette comparaison et nous tâcherons de l'apprécier à sa juste valeur. Ce jugement, assez généralement adopté de nos jours, et

exprimant ce que nous pourrions presque appeler une opinion traditionnelle, consiste à dire que par le choix des faits et des discours, Matthieu représente le type judéo-chrétien, Luc au contraire les principes de l'apôtre Paul. Cette opinion est tellement ancienne et enracinée, que dès les premiers siècles elle s'est formulée par l'assertion, d'ailleurs toute gratuite, que Paul aurait lui-même dicté le troisième Évangile, ou l'aurait au moins sanctionné par son approbation spéciale. Il est facile de recueillir les passages les plus favorables à cette manière de voir; on les trouve cités partout, et quoique nous n'ayons aucun intérêt à en affaiblir la portée, nous pourrons nous contenter de n'en reproduire que les plus saillants.

On a fait remarquer que Matthieu commence la généalogie de Jésus par Abraham, le patriarche d'Israël, tandis que Luc la fait remonter jusqu'à Adam, le père commun de tous les hommes. Au point de vue de l'histoire, cela revient au même, car tout le monde savait les noms qui rattachaient Abraham au protoplaste. Par conséquent l'énumération, en elle-même superflue de ces noms, doit prouver que Luc voulait insinuer que Jésus appartenait à l'humanité entière et non au peuple juif exclusivement. Le nombre des douze disciples est en rapport, on ne saurait le nier, avec le nombre des douze tribus. Ce nombre douze est le symbole de la nation juive, considérée dans sa totalité (Matth. XIX. 28; Jacq. I. 1; Act. XXVI. 7); il marque donc une mission circonscrite dans les limites du judaïsme. Luc au contraire, et lui seul, raconte que Jésus choisit encore d'autres disciples, au nombre de soixante-dix, et les instructions plus longues et plus solennelles que les deux évangélistes font donner par Jésus à ceux qu'il envoie prêcher l'Évangile, sont adressées, d'après Matthieu (X), aux Douze, d'après Luc (X), aux soixante-dix, tandis que pour les Douze (IX), il se borne à quelques mots. Or, il faut

se rappeler que le nombre de soixante-dix avait aussi sa valeur symbolique; il signifiait la totalité des peuples existant sur la terre. C'est donc encore l'universalisme qui se pose ici en face du particularisme. Mais ce n'est pas seulement par des inductions qu'on arrive à ce résultat. Des faits plus directs et plus positifs semblent y conduire également. Ainsi Matthieu seul (X. 23) fait dire à Jésus que la parousie aura lieu avant que l'évangélisation ait franchi les frontières de la Palestine, de sorte qu'il n'y a pas même de place pour l'évangélisation des païens. Le même évangéliste ne prononce qu'une seule fois le nom des Samaritains (X. 5) et pour affirmer que Jésus a défendu à ses disciples d'aller leur prêcher l'Évangile. Mais Luc, dans le passage correspondant, omet cette injonction, tandis qu'il parle en trois endroits des Samaritains, dans un tout autre sens, deux fois pour les élever au-dessus des juifs; d'après le jugement du Seigneur lui-même (X. 33; XVII. 16), la troisième fois (IX. 52 ss.), pour faire déclarer à ce dernier, en opposition à un sentiment hostile, qu'il est venu sauver les hommes et non les perdre[1]. Ce n'est que dans Matthieu que nous lisons l'histoire de la femme cananéenne, à laquelle Jésus déclare (XV. 24) n'avoir été envoyé que vers les brebis égarées d'Israël, et ne pouvoir prendre le pain des enfants pour le donner aux chiens. On a dû rapprocher de ce mot un autre, qui se trouve également dans Matthieu seul (VII. 6): Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas les perles aux pourceaux. Par contre, c'est Luc qui (XIX. 9) fait déclarer fils d'Abraham le païen Zacchée.

Le judéo-christianisme de Matthieu et le paulinisme de Luc doivent encore se trahir par la position qu'ils prennent ou qu'ils font prendre à Jésus à l'égard de la loi. Ainsi, le pre-

---

1. La critique du texte a condamné ces dernières paroles, mais quand elles sont retranchées, le sens reste.

mier discours solennel prononcé par le Seigneur dans le premier Évangile fait la déclaration la plus formelle en faveur de la perpétuité de la loi (V. 17. ss.), dont pas une lettre, pas un point ne doit être effacé. Le premier discours prononcé dans le troisième Évangile (IV. 16 ss.) aboutit explicitement à transporter aux païens le bénéfice des antiques promesses faites à Israël. La loi et les prophètes, est-il dit ici (Luc. XVI. 16), vont jusqu'à Jean-Baptiste. Cette même parole dans Matthieu (XI. 13), par la simple adjonction d'un verbe, prend un sens inoffensif. La parabole de l'enfant prodigue (Luc XV. 11 ss.), celle du péager et du pharisien (XVIII. 9 ss.) et plusieurs autres sont destinées à faire ressortir l'idée du salut par la miséricorde divine en opposition avec celle du salut par le mérite des œuvres. Dans la parabole du festin royal (Matth. XXII; Luc XIV), destinée évidemment à consacrer le principe de la vocation des gentils, Matthieu insère (v. 11. 12) une circonstance particulière qui paraît imposer à ces derniers une condition spéciale, dont il n'est pas question au point de vue de Luc. L'absolue inutilité des œuvres et l'absence de tout titre ou mérite du côté des hommes n'est nulle part aussi explicitement enseignée que dans Luc XVII. 10. Le respect du sabbat, poussé à l'extrême par l'ascétisme judaïque, est recommandé par Matthieu (XXIV. 20), mais non dans le passage parallèle de Luc. C'est chez Matthieu seul (III. 15) que Jésus, à l'occasion du baptême, déclare vouloir et devoir accomplir πᾶσαν δικαιοσύνην, c'est-à-dire, tous les usages consacrés. C'est encore Matthieu qui nomme avec emphase Pierre le premier des apôtres (πρῶτος, X. 2), ce qui ne doit pas se restreindre à une priorité chronologique, puisque nous voyons plus loin (XVI. 17 s.), et encore chez Matthieu seul, ce même Pierre être nommé le rocher sur lequel l'Église doit être édifiée. Enfin, Luc ne mentionne pas l'accusation portée contre Jésus devant le Sanhédrin, et

et d'après laquelle il aurait parlé de vouloir détruire le temple. Nous savons qu'elle n'était pas de pure invention, mais qu'elle reposait sur un mot mal interprété (Marc XIV. 58). Matthieu (XXVI. 61) la déclare purement et simplement mensongère.

Quant aux espérances eschatologiques, elles sont bien plus judaïques chez Matthieu que chez Luc. On n'a qu'à comparer Matth. XVI. 28 avec Luc IX. 27 pour reconnaître chez ce dernier la tendance à spiritualiser des prédictions prises à la lettre par l'autre évangéliste. Le XXIV.ᵉ chapitre de Matthieu, comparé au XXI.ᵉ de Luc, fait voir partout le même rapport. Le fameux εὐθέως du 29.ᵉ verset de Matthieu, qui a mis en désarroi l'exégèse de tous les siècles et de toutes les écoles, a disparu chez Luc, lequel, par contre, par les derniers mots de son 24.ᵉ verset, élargit l'horizon de la prophétie, sans lui poser de limites appréciables. Les seuls versets Luc. XVII. 20. 21, qu'on chercherait vainement chez Matthieu, nous placent sur un terrain tout différent de celui du judéo-christianisme.

Voilà quelques-uns des principaux textes sur lesquels on a cru pouvoir s'appuyer pour établir cette diversité de tendance signalée dans les Évangiles de Matthieu et de Luc. Nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que ces arguments ont quelque valeur, qu'ils sont très-spécieux même. Nous rappelons encore une fois que la tradition ecclésiastique semble les confirmer à son tour en attribuant le troisième Évangile à un ami et collaborateur de Paul qui l'aurait destiné de préférence à l'instruction des Grecs; le premier, au contraire, à un apôtre qui se serait exclusivement voué à l'évangélisation des juifs et qui aurait même écrit dans leur langue sacrée.

Cependant, les passages cités ne nous paraissent pas épuiser la question. Un examen plus approfondi des choses doit nous

démontrer que le classement indiqué des deux livres n'est pas parfaitement conforme à la vérité. Aussi, la place que nous leur assignons dans cette histoire montre-t-elle d'avance que notre jugement sur la nuance de leur théologie diffère essentiellement de celui de nos prédécesseurs.

En effet, nous ne pouvons nous convaincre que les deux livres dont nous nous occupons expriment l'une ou l'autre des tendances déjà caractérisées, d'une manière nette et précise. Nous ne voyons pas que leurs auteurs se soient préoccupés d'un système ou au moins de quelques conceptions dogmatiques qu'ils auraient voulu faire prévaloir en opposition à d'autres qui auraient également circulé parmi les chrétiens de leur temps. Nous trouvons, au contraire, que les faits historiques sont l'unique objet de leurs recherches et de leur travail. Les recueillir, les répéter, tels que la tradition des Églises les fournissait, les faire servir, enfin, à l'édification des lecteurs, voilà ce qu'ils avaient exclusivement en vue, et si nous parvenons à établir qu'ils n'ont pas du tout songé à colorer les faits qu'ils racontent, d'après des vues dogmatiques particulières, ou à les choisir d'après un point de vue exclusif, nous aurons en même temps démontré que leur récit est l'image fidèle des souvenirs apostoliques, tels qu'ils s'étaient répandus et conservés jusqu'à l'époque de leur fixation définitive par l'écriture.

Nous commencerons par administrer la preuve de notre assertion. Nous en tirerons ensuite quelques conséquences. Les données exégétiques que nous pourrions invoquer étant très-nombreuses, nous nous bornerons à quelques exemples pris au hasard.

Dans l'Évangile selon Matthieu, il y a une série de passages directement opposés à la tendance judaïsante, à l'esprit pharisaïque qui demandait la circoncision des gentils et qui réservait le royaume de Dieu aux seuls membres du peuple

juif. Il y en a d'autres qui renversent implicitement l'idée du caractère obligatoire de la loi mosaïque, ou qui dépassent, qui contredisent même les espérances vulgaires du judéo-christianisme.

Ainsi, l'universalité de la prédication évangélique est prédite et recommandée Matth. XXIV. 14 et XXVIII. 19, et ce dernier passage exclut toute idée de condition légale à imposer aux païens. Il y a plus. Ce même Évangile revient à plusieurs reprises sur la perspective d'une déchéance des juifs, à qui Jésus annonce qu'ils se verront devancés et remplacés dans le royaume par ceux auxquels il n'avait pas été promis d'abord. Cette perspective se trouve dans l'histoire (VIII. 12) comme dans la parabole (XX. 1 ss.; XXI. 28 ss. 33 ss.). Elle se trouve même déjà dans la bouche de Jean-Baptiste (III. 9). Il est à remarquer que ces textes, qui abondent dans le sens de ce qu'on appelle la tendance de Luc, ne se trouvent pas même tous dans l'Évangile de ce dernier. Le mot si connu du Seigneur sur l'impossibilité de mettre du vin nouveau dans de vieilles outres, se lit dans les deux livres (Matth. IX. 16. 17; Luc V. 36 ss.), et certes ce mot, sainement expliqué, condamne à lui seul le point de vue du judéo-christianisme. La valeur de la loi est ramenée, des deux côtés, à son principe religieux et moral, à l'exclusion de la partie purement rituelle, mais bien plus expressément encore chez Matth. XXII. 40, que chez Luc X. 26. De même, dans une autre occasion (Matth. XXIII. 23; cp. Luc XI. 42), c'est le premier de ces deux auteurs qui relève explicitement l'infériorité relative des préceptes lévitiques. Si Jésus se met au-dessus du sabbat, Matthieu (XII. 8) n'hésite pas plus que Luc (VI. 5) à nous le dire. Les paraboles du grain de sénevé et du levain, si contraires à l'esprit de l'eschatologie judaïque, ne lui manquent pas davantage (XIII 31. ss.)

D'un autre côté, s'il nous prenait envie de soutenir la thèse

contraire à celle qui a prévalu jusqu'ici, les preuves ne nous feraient pas défaut. Car, non-seulement la perpétuité de la loi est aussi proclamée Luc. XVI. 17; les espérances formulées Luc. XXII. 30, sont identiquement les mêmes que celles rapportées par Matth. XIX. 28; Jésus appelle le temple de Jérusalem sa maison, Luc. XIX. 46, comme Matth. XXI. 13. Le Fils promis à la Vierge, Luc. I. 32, est bien plus explicitement le Messie juif, héritier du trône de David, et roi de la maison de Jacob, qu'il ne l'est d'après Matth. I. 21, et le troisième Évangile met un soin particulier à nous faire voir (II. 22 ss.) que toutes les prescriptions de la loi ont été observées à son égard. Dans le sermon de la montagne, la rédaction de Luc (VI. 20—25), comparée à celle de Matthieu (V. 3 ss.), et prise à la lettre, sent le pur ébionisme; car il est dit textuellement que le royaume de Dieu est réservé aux pauvres, aux malheureux, aux persécutés. Ce n'est que Matthieu qui donne à cette parole du Seigneur son sens moral. L'homme riche de la parabole (Luc. XVI. 19 ss.) va en enfer, parce qu'il est riche, le pauvre Lazare va en paradis, parce qu'il est pauvre; du moins, le texte ne contient pas, dans l'exposition historique, un seul mot qui caractérise ces deux personnages au point de vue moral. Loin de là, le 25.e verset dit en toutes lettres que la rémunération est la contre-partie de la destinée extérieure de cette vie. Enfin, dans la parabole de l'enfant prodigue, destinée à ouvrir la porte aux païens, les droits des juifs sont expressément réservés, même avec une certaine emphase (XV. 31). Dans l'histoire de l'enfance de Jésus, c'est l'Évangile, dit judéo-chrétien, qui seul raconte l'adoration des Mages, c'est-à-dire, un fait qui signifie que le paganisme a reconnu le premier le nouveau roi des juifs, et c'est l'Évangile, dit paulinien, qui seul raconte que Jésus a déclaré le temple de Jérusalem être sa véritable demeure (Matth. II. 1 ss.; Luc. II. 49).

Nous ne citons pas ces passages pour faire pencher la balance

du côté opposé, ou dans l'intention de nier complétement qu'on puisse découvrir chez les deux évangélistes les symptômes des tendances particulières qui ont été signalées en premier lieu. Il nous importait seulement de constater, qu'à côté des faits observés de préférence par nos prédécesseurs, il y en a d'autres opposés qui méritent également de fixer notre attention. Les deux ouvrages nous paraissent renfermer, quoique peut-être dans une proportion différente, des éléments diversement colorés. On n'aura donc pas épuisé la question, ni satisfait aux devoirs de l'historien du dogme, en disant que le premier Évangile est l'expression pure et simple du judéo-christianisme, et que le troisième reproduit la pensée nette et entière de la théologie paulinienne.

La vérité, la voici. L'enseignement de Jésus, notre exposition a dû le prouver, ne renfermait pas de contradictions; son but, comme son point de départ, a toujours été le même. En faisant la part de sa méthode, l'exégèse théologique trouvera toujours facilement à faire concorder des paroles en apparence disparates du genre de celles que nous venons de mettre en regard les unes des autres. S'il reste quelque part une difficulté, elle n'exercera pas une influence très-marquée sur l'ensemble, et nous nous en consolerons par la certitude et la clarté de toutes les choses capitales. Mais on comprend que ses paroles saisies au vol par des auditeurs très-diversement disposés, ont pu être aussi diversement comprises. Des termes, des images, empruntés à la vie matérielle, ont pu conserver pour les uns leur valeur ordinaire, tandis que d'autres savaient les traduire dans leur sens intime et spirituel. Un conseil donné par la sagesse pour le moment présent, a pu être transformé en un ordre valable pour toujours, et indépendant des circonstances. De là vinrent non-seulement des méprises chez les uns ou les autres, mais encore des contradictions apparentes entre des préceptes formulés par la même bouche. La

présence simultanée, dans le même Évangile, de certaines paroles du Seigneur qui paraissent appartenir à des zones différentes de la conception religieuse, telle qu'elle s'était formée après lui dans l'Église, ne prouvera donc, ni que Jésus s'est contredit lui-même, ni que son biographe a altéré les faits historiques; elle prouvera une fois de plus que ces livres sont le produit de la tradition, et que leurs auteurs se sont appliqués à la recueillir avec soin, à la reproduire fidèlement, à la donner enfin comme ils l'avaient reçue, mais non à la colorer d'après une idée préconçue, et à la faire servir à un système théologique arrêté d'avance, et dominant despotiquement une histoire qui était dans la bouche de tout le monde.

L'origine de ces Évangiles ne doit donc pas être cherchée au milieu des partis qui avaient chacun sa formule arrêtée, ni placée à l'époque des débats les plus animés entre les deux principales tendances du premier siècle de l'Église. Ils appartiennent à une phase du développement théologique où les antithèses qui avaient d'abord agité les esprits, commençaient à se rapprocher et à se réconcilier, et si nous ne nous sommes pas étrangement trompé dans l'appréciation de la marche des idées et des partis dans l'Église apostolique, les Évangiles synoptiques, dans leur forme actuelle, doivent trouver leur place chronologique sur la limite des deux âges.

Nous n'avons guère pris jusqu'ici nos exemples que dans les discours du Seigneur insérés dans les deux Évangiles. Mais à côté des discours, il y a les faits qui parlent tout aussi hautement dans le même sens. Nous n'aurons pas besoin de les rappeler à nos lecteurs pour prouver surabondamment qu'aucun de nos deux évangélistes ne procède, dans le choix de ses matériaux, par voie d'exclusion, et de manière à passer sous silence ce qui ne paraîtrait pas rentrer dans un certain cercle d'idées dogmatiques. S'il était vrai, par exemple, que Matthieu eût écrit sous l'inspiration d'un judéo-christianisme étroit, il

aurait, sans doute, omis certaines scènes de l'histoire, dans lesquelles Jésus se trouve en contact avec des païens, et leur accorde ses bienfaits, en vantant leur foi (XV. 28; VIII. 10, etc.); il aurait peut-être pu couvrir d'un oubli charitable le reniement de Pierre. Luc, au contraire, qu'on suppose pourtant avoir écrit dans une intention opposée, aurait eu tort de passer sous silence d'autres scènes qui rentraient parfaitement et nécessairement dans le cadre d'un Évangile paulinien, et qu'on trouve aujourd'hui, non dans le sien, mais chez Matthieu (XVI. 23; XX. 28; XXVI. 61). Nous le répétons, ce n'est pas un intérêt de parti, un intérêt polémique qui leur a mis la plume à la main; c'est l'histoire pour elle-même et en vue de sa haute signification religieuse qui les préoccupe. Les nuances qu'on peut trouver dans certaines parties de leur récit, surtout en les comparant entre eux, proviennent, non d'une arrière-pensée qui leur fût propre, ou qui les eût guidés, mais de ce que les sources auxquelles ils pouvaient avoir recours, leur avaient fourni les matériaux tels qu'ils nous les présentent à leur tour. Nous estimons que ces sources mêmes ne peuvent pas avoir été des écrits ou des témoignages arrangés et conçus dans un point de vue subjectif, et appartenant à un seul et même parti, décidé d'avance à faire parler l'histoire en sa faveur. A cet égard, Luc reste fidèle à la promesse qu'il fait à ses lecteurs dans sa préface, et Matthieu, réputé judaïsant, serait un auteur bien maladroit, si nous devions voir dans son livre le manifeste d'un parti exclusif.

Un seul mot encore pour terminer. Nous trouvons déjà dans les premières pages des deux Évangiles la preuve la plus irrécusable que les auteurs ont voulu donner des faits et non des théories. Car nous y voyons cette circonstance remarquable, qu'ils consignent dans leurs livres, pour rendre plus complétement tout ce qu'ils avaient appris, une opinion qu'ils disent eux-mêmes ne pouvoir être acceptée. Nous voulons parler de

la naissance naturelle de Jésus. Plusieurs chrétiens, il n'y a pas à en douter, regardaient Jésus comme le fils de Joseph; c'est pour des chrétiens de ce genre que la généalogie de Joseph devait avoir un grand intérêt. Mais nos deux évangélistes, avec la majorité des membres de l'Église, ne partageaient pas cette opinion. Leur narration, au sujet de la naissance miraculeuse du Sauveur, est, on ne peut plus, explicite et positive. Néanmoins Luc, pour ne négliger aucun des éléments de la tradition qu'il avait recueillis, insère cette généalogie, en disant expressément (ὡς ἐνομίζετο, III. 23), qu'à ses yeux elle n'avait aucune valeur historique relativement à Jésus, entre lequel et l'époux de sa mère il n'y avait pas de lien naturel. Matthieu est dans les mêmes sentiments, quoiqu'il s'exprime d'une manière moins critique. Il commence par donner la généalogie de Joseph, telle qu'elle lui était parvenue (et le premier verset fait voir qu'elle lui avait été donnée comme celle de Jésus même); mais il affirme ensuite (I. 16) qu'elle ne va pas au delà de Joseph, en d'autres termes, qu'elle ne peut pas avoir la valeur qu'une partie des fidèles y attachait. Si l'on ne voulait pas adopter ici notre manière de voir, il faudrait se décider à supposer que Matthieu a poussé le syncrétisme jusqu'à admettre pour son compte les deux théories contradictoires, celle qui regardait Jésus comme le Fils de Dieu né d'une vierge, et celle qui l'acceptait comme fils de Joseph. Car, toutes les autres explications, qui depuis quinze siècles se traînent à travers la littérature apologétique, font violence aux textes. On trouvera d'autres remarques du même genre sur ce que nous pourrions appeler la neutralité de nos évangélistes, L. III. ch. VI.

CHAPITRE XII.

Marc.

Le dernier livre que nous ayons à étudier comme représentant une face particulière de la théologie chrétienne au premier siècle, est l'Évangile que la tradition attribue à un disciple des apôtres, nommé Jean, plus connu dans l'histoire par son surnom de Marc, et probablement originaire de Jérusalem. Ce ne sont pas des raisons chronologiques, en général étrangères à notre ouvrage, qui nous ont engagé à lui réserver la dernière place, mais uniquement l'absence presque totale d'éléments théologiques, qui forme le caractère spécial du livre auquel nous allons consacrer quelques pages.

De tout temps on a remarqué que le second Évangile est le plus court de tous, non pas parce qu'il raconte l'histoire du Sauveur plus succinctement, car il le fait même souvent avec des détails qui manquent ailleurs et dans des tableaux plus animés, mais parce qu'il omet la presque-totalité des discours de Jésus, qui chez ses collègues occupent une si large place et sont pour nous une portion si précieuse de leurs récits. Et ce ne sont pas seulement les longs discours, formés quelquefois chez Luc et surtout chez Matthieu par une agglomération arbitraire d'éléments originairement séparés, qui ne se retrouvent chez Marc que dans une proportion très-faible; il arrive souvent, qu'à la suite des scènes historiques qu'il raconte, il raccourcit les enseignements qui s'y rattachent ailleurs, ou omet des paroles très-importantes du Seigneur. Ce ne peut être l'effet du hasard, ni résulter de ce

que la source, à laquelle Marc a dû puiser, lui aurait fait défaut pour une partie si notable de la tradition évangélique. Il faut que les omissions aient été faites de propos délibéré.

Pour trouver la cause de ce phénomène, on peut en appeler d'abord à ce que l'histoire nous apprend sur la personne de l'évangéliste. Marc était cousin du lévite Barnabas, de ce même Barnabas qui fut à plusieurs reprises l'intermédiaire entre Paul et les apôtres de Jérusalem (Act. IX. 27; X. 22; XV. 2; Gal. II. 9. 13). Nous voyons Marc tantôt dans la société de Paul, tantôt séparé de lui (Act. XV. 38), tantôt auprès de Pierre (1 Pierre V. 13), et c'est à ce dernier que la tradition le rattache plus particulièrement. Il avait donc eu des rapports suivis avec les deux apôtres principaux, dont les noms, à l'époque où il écrivait, c'est-à-dire après leur mort, servaient encore de drapeaux aux deux partis. En admettant, avec la tradition, que ce disciple est réellement l'auteur du second Évangile, nous serons autorisés à conclure de tous ces faits qu'il n'appartenait ni à l'un ni à l'autre de ces partis, et que peut-être, par l'effet de cette timidité, que Paul déjà avait cru devoir relever avec une certaine aigreur (παροξυσμός, Act. *loc. cit.*), il tint à rester neutre dans leurs querelles, à éviter, comme auteur, de se prononcer d'une manière plus explicite qu'il ne l'avait peut-être fait comme missionnaire. C'est à cet excès de précaution qu'il faudrait attribuer, toujours selon l'hypothèse que nous analysons en ce moment, cette circonstance assez remarquable que Marc est le seul évangéliste qui ne prononce pas une seule fois le nom de la loi.

Mais lors même que ces données historiques nous manqueraient, c'est-à-dire dans le cas que le nom propre de l'auteur du second Évangile devrait nous paraître incertain, ce dernier contiendrait lui-même, sur son origine, des indications d'un autre genre, qui nous expliqueraient, jusqu'à un certain point, la couleur ou plutôt l'absence de couleur qui le dis-

tingue. Selon toutes les probabilités, il a été écrit à Rome. On n'a pas ici seulement des arguments intrinsèques à faire valoir, mais l'opinion presque unanime des anciens, qui en sont tellement convaincus, qu'ils ont fini par prétendre, bien à tort sans doute, que le livre a été d'abord écrit en latin. Or, on sait que l'église de Rome, dans le principe, était judaïsante. Paul, après l'avoir vue de plus près, nous dit en termes nullement ambigus, que l'esprit qui l'animait, relativement aux tendances dogmatiques, n'était pas celui de l'Évangile prêché dans l'Épître aux Romains[1]. Il nous dit cela peu de temps avant sa mort; sa présence n'a donc pas pu exercer une influence bien puissante sur cette communauté, qui devait bientôt jouer un rôle si important dans l'Église; et nous le concevons d'autant mieux qu'il ne jouissait pas alors de son entière liberté. Cependant, plus tard, les idées changèrent dans cette ville comme ailleurs. Le judaïsme cédait insensiblement à l'ascendant du principe opposé, non sans l'affaiblir et le modifier, comme nous avons pu nous en convaincre par quelques-uns des documents qui ont fait le sujet des chapitres précédents. Nous comprendrons que dans cette période de transformation, les théories dogmatiques ont pu perdre de leur importance, soit pour les individus, soit pour la direction de l'Église; on a pu accorder une place plus grande, dans l'instruction et dans la vie, d'un côté à l'enseignement pratique et à l'affermissement des institutions sociales de l'Église; de l'autre, à la partie purement historique de l'Évangile. Ce dernier fait surtout est amplement confirmé par ce que nous savons des temps postérieurs. De plus en plus, l'Église et le peuple prirent l'habitude de s'intéresser davantage au miracle seul et de négliger plus ou moins l'enseignement qui s'y rattachait; les discours de Jésus s'éclipsaient

1. 2 Tim. IV. 16; Phil. I. 15 ss., II. 20 ss.; III. 2.

pour ainsi dire derrière l'éclat projeté par ses actes extraordinaires. Cette tendance nous explique encore en partie comment plus tard l'Église a pu être inondée d'un si grand nombre de productions apocryphes, dont le but n'était guère que de satisfaire une vaine curiosité, et dont les légendes, quelquefois absurdes, ont pris racine à côté des récits authentiques du premier siècle, dans la mémoire des générations suivantes.

Tout bien considéré, nous croyons devoir insister davantage sur cette dernière explication. Ce qui a conduit l'auteur à négliger la partie dogmatique de l'Évangile, ce n'est pas autant la crainte de choquer l'un ou l'autre parti extrême, ou le besoin bien prononcé d'une stricte neutralité, que cette prédilection pour les faits matériels, pour ce que l'on pourrait appeler le fond même, ou si l'on veut, le squelette de l'histoire évangélique. Nous lisons dans le plus ancien auteur qui fasse mention d'Évangiles écrits [1], qu'un autre disciple avait recueilli de préférence les discours du Seigneur, en travaillant ainsi d'un point de vue différent. La méthode suivie par Marc, pour être autre, et tout en pouvant être jugée insuffisante, n'était pas en dehors du cours naturel des choses. Il est vrai que, par cette méthode, la presque-totalité des passages qui auraient exprimé une nuance théologique particulière, a dû disparaître; mais ce n'est pas encore une preuve absolue que l'auteur ait choisi sa méthode dans ce but. Nous serions assez portés à dire que le fait lui-même, qui doit servir de preuve à cette dernière explication, n'existe pas; car nous voyons que le récit de Marc n'a pas effacé toutes les traces de nuances de doctrines qu'il pouvait rencontrer dans les matériaux destinés à la composition de son ouvrage.

---

1. *Papias ap. Euseb. H. E.* III. 39 : Ματθαῖος ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.

L'absence de l'histoire de l'enfance du Sauveur et la phrase par laquelle commence le second Évangile, s'expliquent et se justifient pleinement par le point de vue de la prédication apostolique (indiqué Act. I. 22), et nous n'avons pas besoin d'en chercher la cause ailleurs. L'assertion que Marc a omis généralement toutes les citations de l'Ancien-Testament, parce que l'usage qui les recommandait provenait du judéo-christianisme, cette assertion repose sur une double exagération. Paul, lui-même, y a recours très-fréquemment, et l'Église n'a jamais cessé de proclamer la connexion intime des deux phases de la révélation. D'un autre côté, il y a assez de citations dans Marc pour faire voir qu'il ne les dédaigne pas par principe (I. 2. 3; VII. 6; IX. 12. 13; XI. 17; XIV. 21. 27. 49). La nuance judéo-chrétienne, d'ailleurs, n'est pas complétement effacée, comme on peut le voir surtout dans les passages eschatologiques (IX. 1; XIII, *passim*). Plus souvent encore on en rencontrera d'autres qui contiennent les éléments du point de vue opposé au judaïsme. Parmi ces derniers il y en a un certain nombre que Marc n'a pas conservés seul, et où il marche de concert avec les deux autres synoptiques (II. 18 s., 21 s.; IV. 30 s.; VII, *passim;* VIII. 15; XII, *passim*, etc.). Mais il y en a d'autres bien plus intéressants où il est le seul témoin, et qui prouvent d'autant plus positivement que le but de son travail ne doit pas avoir exigé l'omission constante et arbitraire des éléments dogmatiques. Ainsi, Marc est le seul évangéliste qui prête à Jésus ce mot (II. 27) que l'homme n'est pas fait pour le sabbat, mais le sabbat pour l'homme. Tout en omettant une grande partie des invectives prononcées par le Seigneur contre la tendance pharisaïque, il les résume quelque part (III. 5) dans une phrase sévère qui ne se trouve point dans les passages parallèles. A plusieurs reprises (XI. 17; XIII. 10) il fait une profession de principes universalistes dans des circonstances assez remarquables.

Dans le premier passage Jésus semble vouloir ouvrir le temple de Jérusalem à toutes les nations, idée dont il ne se trouve pas de trace dans le texte des autres Évangiles, et comme elle se rencontre chez le prophète (És. LVI. 7) qui est cité ici, ce sont plutôt ces derniers qu'on pourrait accuser d'avoir amoindri la portée du discours. Dans l'autre passage (XIII. 10), comparé avec Matth. XXIV. 14, on trouvera également Marc plus explicite. Enfin, ce dernier est aussi le seul qui fasse proclamer par un scribe (XII. 33) cet axiome fondamental que l'amour de Dieu et du prochain vaut mieux que tous les sacrifices.

D'un autre côté, c'est encore chez lui seul qu'on trouve l'aveu de Jésus (XIII. 32) que le Fils de Dieu lui-même ne connaît pas le jour et l'heure de la fin, aveu qui a souvent paru aux docteurs de l'Église incompatible avec une christologie s'élevant au-dessus du judaïsme.

Tous ces exemples prouvent au moins que les omissions ne sont pas le seul caractère distinctif de cet Évangile, mais qu'il y a aussi des détails manquant ailleurs et dont on doit tenir compte dans le jugement à porter à son égard. Nous le répétons, l'absence d'une tendance plus prononcée ne doit pas être attribuée à la neutralité du théologien, mais à l'éclectisme du narrateur.

Nous ne quitterons point ce sujet sans relever deux endroits de l'Évangile de Marc, intéressants sous un autre rapport. Dans l'histoire de la femme cananéenne, Matthieu fait dire à Jésus en termes propres (XV. 24) : «Je n'ai été envoyé que vers les brebis égarées de la maison d'Israël; il n'est pas juste qu'on prenne le pain des enfants pour le donner aux chiens.» Marc (VII. 27), au contraire, lui prête ces paroles : «Laisse d'*abord* les enfants se rassasier; car il n'est pas juste, etc. Les trois évangélistes font dire à Jésus que les riches entrent difficilement dans le royaume de Dieu, mais

Marc seul ajoute (X. 24) qu'il s'agit des hommes qui mettent toute leur confiance dans leur argent, et qui ainsi n'ont point d'autre trésor. Nous citons ces deux passages pour faire voir encore une fois, par des exemples frappants, comment s'est formé ce qu'on a pu nommer la nuance judéo-chrétienne, ou ébionite, ou paulinienne, de l'un ou de l'autre Évangile, ou comme nous dirons plus justement, de l'une ou de l'autre narration particulière. La forme du discours la plus brève et la plus paradoxale peut bien être la plus authentique. Ce que Marc y ajoute peut l'être moins, au point de vue historique; mais, comme interprétation, tout le monde en reconnaîtra la justesse. Le judéo-christianisme a pu souvent s'en tenir à la première forme et aller jusqu'à rétrécir ainsi l'horizon religieux de Jésus; la tradition elle-même n'a pas été nécessairement altérée pour cela, et l'exégèse de l'âge mûr est toujours à même de corriger celle de l'enfance.

CHAPITRE XIII.

Le gnosticisme.

Les idées ne se forment et ne se développent pas seulement par la force et en raison des germes de vie qu'elles contiennent naturellement, mais encore sous l'influence des obstacles qu'elles rencontrent et par les efforts mêmes qu'elles doivent faire pour les vaincre. Ce que nous venons de raconter au sujet du conflit du principe évangélique avec le judaïsme traditionnel, et des modifications qui en ont été le résultat, est

une première application de cette grande loi qui régit la marche de l'esprit humain. L'histoire des dogmes, depuis dix-huit siècles, en fournit d'autres exemples en grand nombre, les opinions dominantes à chaque époque, les divers systèmes de philosophie, les préoccupations politiques ayant tour à tour exercé une action plus ou moins puissante sur les idées chrétiennes. Ces dernières, tout en se transformant à l'infini au gré des individus ou des écoles, ont toujours résisté, dans leur essence, à une altération destructive, par l'énergie de leur principe vital ou, ce qui est la même chose, par la divinité de leur origine.

Pour compléter ce qu'il y a à dire sur l'histoire de la théologie chrétienne au premier siècle, il s'agit donc encore d'examiner si elle s'est trouvée en contact avec une philosophie religieuse autre que celle de la Synagogue, et si ce contact a exercé une influence quelconque, soit sur les formes de l'enseignement apostolique, soit aussi sur la direction que les premiers théologiens chrétiens ont dû donner à leur polémique.

Il va sans dire qu'il n'est pas question ici de l'opposition entre le monothéisme et le polythéisme, opposition bien antérieure à l'Évangile et dont les prophètes de l'Ancien-Testament rendent bien plus fréquemment témoignage que les apôtres du Nouveau. Notre intention ne peut pas être de relever les quelques passages où ces derniers combattent le point de vue ou les traditions du paganisme populaire (Actes XIV. 15 s.; XVII. 24 s.; Rom. I. 19 s.; 1 Cor. X. 20; Apocal. *passim*, etc.). Ce paganisme était trop pauvre, trop usé déjà à cette époque, pour que la prédication évangélique ait dû faire beaucoup d'efforts pour le terrasser. S'il résista d'abord, c'était par la puissance de l'habitude et non par celle de la science; il végétait dans les usages, il avait déserté les écoles. Mais de la corruption, de la dissolution même dans laquelle il se trou-

vait, étaient nées deux tendances particulières, nous n'osons dire deux formes nouvelles du mouvement religieux, qui avaient envahi la société païenne vers l'époque où l'Évangile sortait pour la première fois de sa sphère plus étroite, afin d'essayer ses forces dans le monde. Nous voyons bientôt les apôtres aux prises avec ces tendances; nous voyons plus tard ces dernières, dans le courant du deuxième siècle, devenir d'autant plus dangereuses qu'elles cherchèrent à s'assimiler les idées chrétiennes, à se parer des couleurs de l'Évangile et à s'infiltrer ainsi dans l'Église, à la faveur d'un syncrétisme, qui échappait souvent aux esprits moins exercés. On devine que nous voulons parler du gnosticisme, qui a joué un si grand rôle dans la théologie des premiers siècles. On se rappelle aussi tout de suite que c'est une question très-controversée que de savoir si l'origine du gnosticisme remonte à l'époque qui nous occupe et si par conséquent il peut s'en trouver des traces dans la polémique des épîtres. Cette question, comme tant d'autres, a été souvent mal éclaircie à cause des préoccupations critiques qui s'y rattachaient. Dans ces derniers temps, on a même très-fortement insisté sur la présence positive de ces traces, pour s'en faire un argument contre l'authenticité d'un certain nombre de livres du Nouveau-Testament. Du côté opposé on l'a niée avec tout autant de force dans le but contraire.[1]

Sans nous arrêter aux opinions des écrivains qui nous ont précédé, nous tâcherons de rendre les nôtres aussi claires et aussi probables que cela est possible pour un fait tellement

---

1. Voyez, outre les ouvrages généraux sur l'histoire de l'Église et de la philosophie et sur le gnosticisme, les commentaires ou introductions spéciales aux Épîtres de Paul aux Colossiens, à Timothée, à Tite, et à la 1.re de Jean, et plus particulièrement: C. C. Tittmann, *De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quæsitis*, 1773; Edm. Scherer, *De gnosticis qui in N. T. impugnari dicuntur*. Str., 1841. On peut aussi comparer ce qui a été écrit sur Simon le magicien,

éloigné de notre horizon, et dont la connaissance est rendue plus problématique encore par la nature des sources auxquelles nous devrons le puiser. On aura remarqué que nous venons de parler de deux tendances engendrées par le vieux paganisme et que nous distinguons l'une de l'autre, sans en nier l'affinité. La première, plus facile à caractériser, c'est la superstition qui, dans le courant du premier siècle, vint remplacer, à vrai dire, chez une portion notable de la société païenne, les croyances religieuses qui avaient autrefois servi d'aliment à la totalité des populations de langue grecque et latine. Ces croyances n'existaient plus, dans leur forme concrète ou mythologique, si ce n'est chez ceux qui étaient restés étrangers au mouvement général des esprits, au progrès de la philosophie et des lumières. Mais l'indifférence absolue, le néant religieux n'est pas le fait de tout le monde. Le vide qui s'était produit dans les convictions, devait être comblé par quelque chose; des jouissances, plus ou moins grossières, pouvaient étourdir l'esprit pour quelque temps, mais non pour toujours; et à défaut d'instincts plus nobles, l'imagination revendiquait ses droits naturels; le doute venait venger la foi, et la secrète terreur qu'il inspirait à un cœur blasé, à une conscience accusatrice, poussait toutes ces facultés à chercher une issue nouvelle, à se cramponner au premier brin de paille, à suivre, avec une aveugle précipitation, le moindre rayon d'une lumière trompeuse, et livrait ce siècle, comme tous les siècles qui se targuent du nom de philosophiques, à la merci des fourbes et des charlatans. On se

---

sur la prétendue secte des Nicolaïtes de l'Apocalypse, etc. J. Hildebrand, *Philosophiæ gnosticæ origines*. Berl., 1839; J. A. Mœhler, *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*. Tub., 1831. Ce dernier, l'un des plus célèbres auteurs catholiques modernes, regarde le gnosticisme comme le produit direct, non du paganisme, mais du christianisme, comme l'extrême opposé au paganisme, *diabolisant* la nature, ainsi que ce dernier l'avait divinisée.

moquait des dieux de l'Olympe, mais on professait un grand respect pour les devins, les sorciers, les astrologues, les prestidigitateurs, les magiciens de toutes les catégories. On croyait aux sciences occultes, on se faisait initier à des mystères, on évoquait les morts, on se nourrissait de toutes sortes de contes, de miracles et de métamorphoses. Une incrédulité assez excusable avait fait place à la crédulité la plus honteuse. Cette superstition venait en grande partie de l'Orient; du moins c'étaient des Orientaux qui l'exploitaient. Les juifs surtout savaient tirer profit de cette disposition et fondaient sur elle une industrie très-lucrative. Nous les trouvons partout, avec d'autres aventuriers, sur le chemin des apôtres, comme mages (Act. VIII. 9; XIII. 6), comme sorciers (2 Tim. III. 13), comme exorcistes (Act. XIX. 13), comme devins (XVI. 16). Nous les voyons munis de livres magiques (XIX. 19), décorés de noms arabes (XIII. 8), tantôt s'opposant à la prédication apostolique (*loc. cit.*), tantôt en abusant dans l'intérêt de leur métier (Luc. IX. 49; comp. Act. VIII. 19).

De ce côté là, cependant, il ne pouvait pas naître un obstacle bien grand, ni un danger bien sérieux pour l'Évangile, et nous n'avons guère dû faire mention de ces faits que pour compléter le tableau du monde au milieu duquel le principe chrétien avait à se produire d'abord. Que des observateurs superficiels ou éblouis par une misérable cupidité, confondissent les miracles des apôtres ou les phénomènes psychologiques qui accompagnaient leur prédication, avec les effets trompeurs d'une vulgaire sorcellerie, cela ne pouvait pas imprimer une déviation à la marche des idées, ni les arrêter dans leur essor naturel et salutaire. Cependant, nous ne pouvons quitter ce sujet sans dire que dans notre opinion une bonne partie des gens que Paul signale dans les épîtres énumérées dans la dernière note, et auxquels on fait l'honneur de les appeler les faux docteurs de Colosses ou les gnostiques

d'Éphèse, n'étaient autre chose que des juifs, et en général des aventuriers de la trempe la plus commune, qui n'auraient pas mérité l'attention de l'apôtre, si l'Église n'avait pas compté dans ses rangs des personnes assez faibles d'esprit pour se laisser prendre à leurs artifices.

A côté de cette superstition de bas étage et de la fourberie intéressée qui ne visait qu'à faire des dupes, nous reconnaissons dans la sphère du paganisme, et dès l'époque du siècle apostolique, une seconde tendance bien plus sérieuse, et liée d'une manière bien plus intime à l'histoire de la théologie chrétienne. Nous voulons parler de la spéculation religieuse connue sous le nom de gnosticisme, et dont les premiers symptômes apparaissent dans l'histoire presqu'en même temps que l'Évangile. Il est vrai qu'à cette époque reculée il n'y a nulle part des traces de l'existence de quelque système gnostique, arrondi, et publiquement enseigné; mais il n'en est pas moins sûr que les apôtres déjà ont vu surgir les idées contre l'ascendant desquelles leurs successeurs devaient avoir tant de peine à se défendre, et qu'ils ont voulu les arrêter au début même de leur développement, ou du moins les écarter de la sphère de l'Église. Qu'on veuille seulement se rappeler que la génération suivante, avant le milieu du second siècle, a vu le gnosticisme se poser comme la philosophie presque dominante dans tout l'Orient, mais sous diverses formes, et avec des modifications très-essentielles d'école à école; et qu'il est impossible de ramener son origine à une localité déterminée, à un nom propre unique, et l'on devra nous accorder qu'il n'a pas pu naître alors seulement, qu'il n'est pas la création d'un individu, d'une province, d'une année précise; mais le fruit naturel de l'esprit du siècle s'avançant en silence, et se développant selon les lois que lui imposaient les circonstances. Les causes de cet effet qui finit par devenir visible à tous les yeux, après s'être préparé dans l'obscurité comme toutes les révolutions morales,

ces causes ne sont pas fort difficiles à constater. A la cause négative de la ruine des anciennes croyances, et de l'incapacité des anciens systèmes à les étayer ou à les remplacer, vinrent se joindre des causes positives très-puissantes : c'était le mélange toujours croissant des peuples et des idées d'origine diverse; c'était le contact du monothéisme juif avec le panthéisme oriental; c'étaient les éléments mystiques et théosophiques contenus dans la doctrine de Pythagore et dans celle de Platon, que vint féconder le mysticisme plus ardent de l'Asie, plus tard aussi le mysticisme plus pur de l'Évangile; c'était enfin la conviction de plus en plus certaine que l'étude de la nature physique et les théories cosmologiques n'étaient pas la chose la plus importante pour la philosophie, mais qu'elle pouvait aspirer à un but plus élevé, en tâchant de relier l'homme à Dieu, l'être fini à l'être infini. La méthode essentiellement syncrétiste de cette spéculation nous explique pourquoi elle s'empressa tant à s'assimiler les idées chrétiennes, à les faire entrer comme des éléments constitutifs dans ses conceptions quelquefois singulières, souvent spirituelles, et toujours hardies.

Le foyer de tout ce mouvement des intelligences était principalement l'Asie mineure, pays qui n'a guère joué de rôle dans l'histoire de l'humanité, mais qui alors servait de rendez-vous et d'arène à toutes les tendances philosophiques du siècle. Aussi, parmi les livres apostoliques, ce sont de préférence ceux qui appartiennent à cette contrée qui portent les traces les plus évidentes du besoin éprouvé par les apôtres d'orienter l'Église dans ces débats de plus en plus animés, et de la prémunir contre l'invasion de certaines idées bien plus vivaces que celles de l'antique polythéisme, mais non moins étrangères à l'Évangile. Il arriva même un moment, nous le voyons surtout dans l'Épître aux Éphésiens et dans la première de Jean, où le vieux parti de la résistance, le parti judaïsant,

sembla moins dangereux que le parti du mouvement, celui des nouveaux philosophes. Paul, qui s'était contenté naguère d'affirmer que la doctrine du Sauveur crucifié valait plus que toute la sagesse du monde (1 Cor. II. 2 ss.); qui s'était plu à accepter, comme le plus grand triomphe de l'Évangile, le reproche d'absurdité que ce monde lui faisait (I. 21 ss.), Paul fut conduit par le nouveau genre d'opposition à représenter plutôt ce même Évangile comme la plus haute philosophie (Col. II. 3; cp. v. 8). Sans y rien changer, sans enlever le croyant à la sphère de la vie intérieure, ou à la pratique des devoirs sociaux, il sut faire ressortir et mettre en relief la face de la doctrine chrétienne qui offre l'aliment le plus riche et la satisfaction la plus complète au besoin de réflexion et de spéculation si profondément implanté à l'homme. Après s'être borné à dire aux Corinthiens (1.re Ép. II. 6) que l'Évangile aussi peut être présenté comme une philosophie, mais seulement aux intelligences avancées, il pouvait être amené, lui le plus avancé de tous, à préférer ce genre d'enseignement quand il s'agissait de combattre une fausse philosophie, une spéculation fantastique et téméraire. Ayant appris à en connaître les principes, il se hâta d'en neutraliser l'influence par une exposition plus scientifique de la doctrine chrétienne. Par des parallèles, des antithèses, des formules même que lui suggérait cet antagonisme[1], il commença avec succès la construction d'une métaphysique de l'Évangile qu'il n'avait pas jugée autrefois bien nécessaire au but prochain de l'Église. Il est de fait que ce changement de méthode amena une plus grande distance entre les divers membres de cette dernière, tous n'étant pas

1. Nous rappelons surtout les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, qui reçoivent leur principale lumière de ce point de vue, et dont plusieurs formules (par ex. le πλήρωμα, Col. I. 19; cp. Éph. I. 23; III. 19, etc.), ne s'expliquent que par là.

également capables de suivre cet essor de la pensée spéculative, et beaucoup d'entre eux se persuadant trop facilement que la perfection chrétienne consiste à pouvoir s'y livrer.

L'idée fondamentale du gnosticisme était un certain dualisme; son point de départ, la question concernant l'origine du mal; son but, la victoire à remporter sur ce dernier et sur le monde dont il forme l'essence, pour s'élever à Dieu, ou si l'on veut, pour s'identifier avec la divinité. On voit que, tout cela pris d'une manière abstraite, il devait y avoir des rapports nombreux entre la Gnosis et l'Évangile. La différence, au point de vue de la théorie ou de la méthode, pouvait n'être que formelle, l'Évangile se renfermant dans la sphère morale, la Gnosis poussant à la métaphysique. Mais dans l'application pratique il devait se manifester bientôt une divergence on ne peut plus prononcée. Les dogmes chrétiens concernant la personne de Christ, la nature de son œuvre, les moyens de salut, devaient se trouver singulièrement modifiés, si ce n'est renversés, par un système qui rattachait le monde à Dieu par une série d'êtres intermédiaires, véritables évolutions dégradées de l'essence divine, et qui prétendait faire remonter cette échelle à l'individu humain par un ascétisme qui dépassait de beaucoup celui des Pharisiens. Cependant, comme de toutes les théories religieuses de l'époque, le christianisme était la plus riche en idées et la plus attrayante pour la philosophie, il ne faut pas s'étonner du grand nombre d'emprunts que le gnosticisme lui a faits, en termes, en formules, et même en dogmes, au point de pouvoir se faire passer à la fin pour une simple modification de la doctrine évangélique.

Mais ne restons pas dans les généralités. Nous pouvons montrer, en nous appuyant de nos textes apostoliques, que la philosophie gnostique, c'est-à-dire, des théories théologiques nées hors de la Synagogue et hors de l'Église, avaient déjà fait invasion dans cette dernière avant la fin du premier siècle,

et avaient dû y provoquer la polémique des docteurs chrétiens. Nous n'ignorons pas que le fait de cette polémique a paru un argument péremptoire contre l'authenticité des écrits qui la contiennent. Mais comme, en définitive, la chronologie historique du gnosticisme est elle-même encore un problème, et que d'un autre côté, l'authenticité des livres en question peut se défendre par une série d'autres arguments, nous serons toujours autorisé à les faire servir de témoins dans cette partie de notre récit comme dans les parties précédentes.

Parmi les exemples qui se présentent ici, le plus intéressant, et en même temps le plus explicitement constaté, est celui du dogme des êtres intermédiaires. Toutes les anciennes religions connaissaient de pareils êtres; nous avons déjà vu la philosophie juive s'emparer de cette idée; la théorie de l'émanation si généralement répandue en Orient à cette époque l'éleva bien au-dessus de la sphère où elle se trouvait renfermée dans le judaïsme traditionnel. Le gnosticisme, à son tour, l'a largement exploitée, et y a documenté, plus qu'ailleurs peut-être, son origine syncrétiste. Nous ne prétendons pas que l'un ou l'autre des systèmes enseignés dans le courant du second siècle sur les Éons ait été professé à Éphèse ou en Phrygie du temps de l'apôtre Paul. Mais nous devons reconnaître quelque chose au moins d'analogue dans ce qui est dit aux Colossiens sur la religion des anges (θρησκεία τῶν ἀγγέλων, II. 18), signalée comme une science transcendante (ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων), et à laquelle Paul s'empresse d'opposer (II. 10; I. 16 ss.) la religion de Christ, le seul médiateur entre Dieu et les hommes.

La théorie des Éons semble plus directement indiquée dans ce que le même apôtre appelle une mythologie profane et propre à nourrir l'imagination des vieilles femmes (μῦθοι βέβηλοι καὶ γραώδεις, 1 Tim. IV. 7; 2 Tim. IV. 4), s'il nous est permis de combiner ces mythes, et de les identifier avec les longues généalogies signalées ailleurs (γενεαλογίαι ἀπέ-

ραντοι, 1 Tim. I. 4; Tit. III. 9). Il leur reconnaît une origine judaïque (Tit. I. 14), ou au moins une grande affinité avec certaines tendances du judaïsme, ce qui n'est pas incompatible avec l'idée que nous nous faisons du syncrétisme gnostique, surtout si nous tenons compte du prodigieux développement qu'avait pris à cette époque, chez les juifs, la doctrine et l'histoire mythologique des anges.

L'ascétisme, si profondément enraciné dans l'esprit du peuple juif dès avant l'époque apostolique, ne lui appartenait pas non plus exclusivement, et s'il se manifeste aussi dans des écoles qui commençaient par établir le siége du mal dans la matière, il ne s'ensuit pas que c'est chez les Pharisiens ou les Esséniens seuls qu'elles auraient pu puiser les principes ou les pratiques qu'elles professaient ou recommandaient à cet égard. En lisant les passages des mêmes Épîtres dans lesquels Paul s'élève contre un ascétisme antiévangélique, peut-être même hypocrite (σωματικὴ γυμνασία, 1 Tim. IV. 8; cf. Coloss. II. 23, etc.), nous ne devons pas croire que ses remontrances se renferment nécessairement dans le cercle étroit du pharisaïsme qu'il a eu en vue ailleurs. Ce dernier peut s'être rencontré avec le gnosticisme dans certaines formes prescrites pour la perfection religieuse; mais, certes, ce n'est pas de lui que venait la proscription du mariage (1 Tim. IV. 3), signalée comme l'un des préceptes de la doctrine combattue par l'apôtre. La force même avec laquelle il s'élève contre cette proscription, lui qui conseillait le célibat, qui s'y soumettait, qui appartenait à une Église où il fut en faveur dès le commencement, cette véhémence de sa polémique fait voir qu'il y avait au fond du précepte une théorie antipathique à la croyance biblique. Ce ne peut être que celle du dualisme, de la corruption de la matière ou de son origine étrangère à Dieu. C'est en même temps pourquoi nous croyons que l'ancien essénisme à lui seul n'explique pas suffisamment le fait en question.

Nous voyons une autre phase du gnosticisme dans la doctrine si directement et si chaudement combattue dans les Épîtres de Jean ; nous voulons parler du docétisme. Que l'on ne reconnût pas l'élément divin dans la personne de Jésus, au sens métaphysique du mot, cela pouvait se rencontrer, cela se rencontrait en effet, et alors et longtemps après, dans la sphère du judéo-christianisme, bien que le dogme fût encore assez vague pour que nous ne trouvions pas de polémique directe chez les apôtres contre un pareil point de vue. Mais ce n'est pas dans cette sphère, ce n'est pas non plus dans celle des églises pauliniennes que pouvait naître le sentiment diamétralement opposé, celui qui poussait le spiritualisme jusqu'à refuser de reconnaître l'élément humain (σάρξ) dans la personne du Sauveur. Et pourtant ce sentiment s'est produit avant la fin du siècle (1 Jean IV. 2 ; cp. I. 1 ; 2 Jean. 7) L'apôtre n'aura pas combattu une chimère. Or, il est évident que cette répugnance à admettre le fait d'une véritable incarnation est également une conséquence de la théorie gnostique concernant la matière, entre laquelle et Dieu il ne devait y avoir d'affinité ni de lien quelconque. D'un autre côté, le docétisme, ou la doctrine d'après laquelle le Fils de Dieu n'aurait eu qu'un corps apparent, mais non réel, n'est qu'indirectement le produit de la philosophie païenne. La chose essentielle dans cette doctrine, l'idée du Fils de Dieu révélé au monde, appartient au christianisme seul, et ce n'est qu'au sein de ce dernier, mais par l'application d'un axiome dualiste, que la formule en question a pu naître.

Peut-être serons-nous autorisé à dire la même chose au sujet d'un dernier dogme combattu dans les épîtres de Paul (2 Tim. II. 18). D'après ce passage, quelques-uns auraient enseigné à Éphèse que la résurrection avait déjà eu lieu ; ce qui revenait à dire qu'il n'y en aurait plus à espérer pour l'avenir. Sans cette dernière addition la première thèse ne

contient rien d'antiévangélique, puisque les apôtres eux-mêmes parlent d'une mort et d'une résurrection dans le sens spirituel. En niant une résurrection future, on se renfermait à dessein dans le spiritualisme absolu; on se défendait contre toute idée d'un droit quelconque de la chair. Ce n'était pas le moins du monde l'incrédulité matérialiste qui formulait la négation. Mais, d'un autre côté, l'idée même d'une résurrection déjà consommée est une idée chrétienne; la philosophie d'Hyménée et de Philétus n'a pu la puiser ailleurs; ils l'ont seulement combinée avec une théorie importée par eux du dehors.

Les apôtres n'ont pu avoir qu'une connaissance imparfaite de toute cette tendance, étrangère à la sphère dans laquelle ils avaient fait leur éducation nationale et religieuse. Ils en saisissent les symptômes les plus saillants à mesure qu'ils se présentent; mais l'ensemble de la théorie, le principe générateur a pu leur échapper, si tant est qu'il ait été clairement formulé dans leur voisinage. Peut-être sera-t-il même plus exact de dire qu'ils ne vont pas à sa recherche. Ils combattent l'erreur partout où ils la trouvent et sous toutes les formes; la diversité de son origine n'influe pas sur la méthode de la polémique, et dans un même écrit des thèses appartenant à des systèmes opposés pouvaient être l'objet d'une attaque et d'une réfutation simultanée. Cela nous explique pourquoi il y a tant de données disparates dans une seule épître et tant d'hésitation parmi les savants modernes les plus distingués au sujet d'un problème historique d'un si haut intérêt. C'est en s'obstinant à réunir dans un même cadre tous les traits épars de théories antiévangéliques, consignés, par exemple, dans les Épîtres pastorales, qu'on arrive à se faire des portraits fantastiques de ces faux docteurs, pour se donner le plaisir de leur chercher une place dans l'histoire, étonnée de se voir enrichie de leurs systèmes hybrides.

CHAPITRE XIV.

Conclusion.

Nous sommes arrivé au terme d'une course longue et laborieuse, dont les peines ont été partout amplement compensées par le haut et puissant intérêt du sujet et par l'espoir que cet intérêt, ainsi que la nouveauté d'une partie de nos résultats, soutiendrait jusqu'au bout la bienveillante attention de nos lecteurs. Nous déposons ici la plume, uniquement parce que nos propres forces commencent à être en défaut, et nullement parce que nous croirions avoir atteint une époque de repos, un temps d'arrêt dans l'histoire. L'histoire de l'esprit humain, l'histoire des idées ne connaît pas de temps d'arrêt. La théologie chrétienne a continué son chemin et le continue encore, variant peut-être ses évolutions, changeant de direction de temps à autre, mais poursuivant toujours un seul et même but, celui de comprendre de plus en plus, de sonder, d'analyser les vérités de l'Évangile et de les appliquer dans des sphères et d'après des méthodes toujours nouvelles. Cependant, au point de vue de l'Église, et surtout de l'Église protestante, le premier siècle se détache plus aisément de ceux qui l'ont suivi, à cause de la dignité absolument normative qu'elle reconnaît à l'enseignement apostolique; c'est la principale considération qui nous a engagé à circonscrire notre travail dans les limites que nous lui avons données. Ces limites, il est vrai, ne sont pas identiquement les mêmes que celles tracées par la tradition des écoles; mais les changements que nous nous sommes permis d'introduire à cet égard dans

notre cadre, sont d'une importance fort secondaire. Le public qui s'intéresse à de pareilles études ou qui s'y intéressera davantage à l'avenir, peut maintenant embrasser d'un seul coup d'œil une série de faits qui, reliés entre eux par un lien bien autrement solide que celui de la chronologie, et rapprochés de notre époque par l'influence croissante qu'ils sont destinés à exercer, n'auront rien perdu de leur grandeur à être, pour la première fois dans notre pays, considérés sous un point de vue véritablement historique.

Qu'il nous soit permis de jeter encore en terminant un regard en arrière sur les résultats généraux que nous avons constatés et dont la certitude historique et la dépendance mutuelle, reconnues dans de longues et consciencieuses études préliminaires, ont déterminé le pragmatisme de notre exposition. En les reproduisant ici sommairement nous faciliterons à nos lecteurs, non point le jugement sur notre propre ouvrage, car un tel jugement ne devra se baser que sur l'étude des documents, mais bien l'appréciation de la différence qui nous sépare de nos devanciers.

Nous croyons avoir démontré d'abord l'originalité de l'Évangile lui-même. Ce fait, nous l'espérons, se présentera maintenant comme un enseignement de l'histoire et non plus seulement comme un theorème de l'apologétique. Cette dernière ne pourra que profiter de l'avoir vu établir par cette méthode. Mais nous avons surtout fait ressortir ce point capital, que l'originalité de l'Évangile ne consiste pas autant dans la nouveauté de certains dogmes ou de certains préceptes moraux, que dans la nouveauté de la base qu'il donne à la vie religieuse tout entière. Il ne se posait pas devant le monde comme un système, destiné à remplacer des systèmes antérieurs, mais comme un principe de vie assez puissant pour changer la nature même de l'homme.

Cette originalité ainsi comprise et définie, nous fait pres-

sentir et nous garantit un second caractère essentiel à l'Évangile, prêché par Jésus-Christ, celui d'être à jamais la norme et la règle suprême de tout enseignement chrétien. La conscience religieuse ne peut pas aller au delà. Nous avons reconnu fréquemment, dans le cours de notre récit, la formation de théories, l'usage de formules nées dans l'Église et cherchant à étendre l'horizon de l'intelligence chrétienne, ou à approfondir le sens des paroles du Maître; nous admettons la légitimité de ces premiers essais de spéculation théologique, appliquée à l'Évangile, devenus, pour les générations suivantes, des directions précieuses dans la voie du progrès; nous avons constaté ce qu'il y a eu d'individuel dans ces conceptions et dans ces explications; mais nous sommes demeuré convaincu qu'elles étaient contenues au moins en germe dans l'enseignement primitif du Sauveur et que leur valeur et leur autorité découlent de ce rapport et se mesurent d'après lui.

Car à côté de l'instruction qu'ils ont pu recevoir de la bouche de leur Maître, de leur commerce intime et journalier avec lui, une autre influence encore détermina le développement spirituel des disciples. C'était celle des idées qui dominaient dans leur pays et chez leur peuple, et qui, pendant une grande partie de leur vie, avaient eu le privilége exclusif de façonner leur esprit. Nous avons cherché à bien préciser la nature et la portée de ces idées, et nous croyons être parvenu à montrer d'un côté ce qui les séparait de la pensée et de la tendance de l'Évangile, et à signaler de l'autre les emprunts qu'y faisait la communauté chrétienne dans ses efforts plus ou moins heureux de revêtir sa foi des formes de la science. Nous avons vu ce travail se poursuivre avec une puissance de moyens toujours croissante, et aboutir à dégager, d'une manière toujours plus complète, le spiritualisme de la nouvelle économie du matérialisme de l'ancienne.

Il est de fait que les apôtres ont été les premiers à faire de

la théologie chrétienne, c'est-à-dire à entreprendre un travail de réflexion sur les idées et les convictions qui constituaient la vie intime de l'Église naissante. Loin de regretter cette tendance, à cause des nombreuses erreurs qu'elle a pu enfanter dans la suite et du mal qu'elle a pu causer en étouffant souvent la vie au profit de la théorie, nous avons dû savoir gré à ceux d'entre les disciples qui se sont le plus distingués à cet égard, de l'exemple qu'ils ont ainsi donné à leurs successeurs de tous les siècles. Car partout et à chaque page nous avons pu faire remarquer que jamais leur but n'a été la spéculation pour elle-même, la théorie dogmatique, la rédaction de formules, choses intéressantes peut-être pour quelques esprits d'élite, mais bien l'édification de l'Église, la satisfaction à donner aux besoins légitimes de tous, la consolation, l'encouragement, l'union de plus en plus intime des croyants sans distinction avec celui qui devait être la source unique de leur vie présente et à venir. Maintes fois nous avons fait voir que leurs explications théologiques les plus importantes s'étaient arrêtées à moitié chemin, du moins au gré des docteurs de l'Église, qui ont jugé à propos de les compléter et de les préciser, le plus souvent en perdant de vue la chose nécessaire par excellence, à laquelle les apôtres avaient toujours songé d'abord. En un mot, nous avons fait ressortir, non de propos délibéré, mais par l'éloquence même des faits et de l'histoire, la distance qui sépare la théologie biblique de la théologie scolastique.

Nous espérons encore avoir contribué par notre récit à raffermir l'opinion favorable acquise depuis tant de siècles à l'antiquité et à l'authenticité des livres qui composent notre recueil sacré. En France, il est vrai, la critique soupçonneuse et difficile à contenter n'a point exercé de forts grands ravages jusqu'ici. Mais on y a du moins entendu parler des prétentions qu'elle a soulevées ailleurs et on a pu s'en effrayer

d'autant plus qu'on ne les avait pas examinées de près. La nécessité de reléguer parmi les productions du second siècle une grande partie des livres regardés comme apostoliques, cette nécessité ne nous a pas été prouvée. L'immense supériorité de quelques-unes des conceptions théologiques que nous avons analysées et qui pour cela même sont devenues, et le point de départ et le canon régulateur de la science chrétienne, cette supériorité ne nous a point paru expliquée bien naturellement, quand on lui assigne pour berceau un siècle qui ne ressentait plus qu'une faible impulsion du grand mouvement fondateur de l'Église, et qui a d'autant moins pu produire ces conceptions, qu'il s'est montré incapable de se les approprier. Notre récit a dû prouver au contraire qu'elles étaient le fruit à la fois précoce et mûr de cette exégèse de l'Esprit (Jean XVI. 13), qui ne dépend pas nécessairement d'une lente évolution des temps et des idées.

Le progrès est la loi de l'humanité, sans doute, mais non pas un progrès mécanique dont la marche, réglée uniformément, pourrait servir d'horloge à la chronologie. Nous avons vu, dans les étroites limites de notre histoire, à côté d'un enseignement révélateur devant lequel la science s'incline toujours encore avec humilité, des méprises étranges sur le but et les conditions de la dispensation évangélique. Nous avons vu le préjugé disputer la place à l'intelligence plus élevée de la vérité divine, l'impuissance de la raison et la faiblesse de la volonté faire faire des pas rétrogrades à l'enseignement, en amoindrir les principes, en effacer le caractère essentiel. La ténacité du pharisaïsme, resté en dehors du mouvement progressif des idées et finissant plus tard par se séparer d'une Église dont l'élément vital lui était étranger, a été pour la marche ascendante de celle-ci, un moindre obstacle que les concessions imposées ou arrachées au paulinisme par l'esprit d'une époque qui n'était plus à la hauteur de sa tâche.

La révélation, on ne saurait assez le dire, a élevé quelques hommes au-dessus du commun des mortels. La génération entière ne pouvait marcher de front avec eux. Elle resta en arrière, non sans recevoir et retenir une portion notable des richesses confiées à ses coryphées; mais aussi sans pouvoir en conserver la couleur et l'intégrité natives. Ce trésor, dans lequel aujourd'hui encore nous puisons avec un succès toujours nouveau, nous le voyons, à la fin du siècle apostolique, subir des transformations diverses, dont aucune ne tend à l'agrandir, si ce n'est aux dépens de son lustre primitif et de sa puissante et salutaire vitalité. Des idées capables de changer le monde, précisément parce qu'elles se soustrayaient à son contrôle, devaient perdre leur énergie dès qu'une réflexion, à la fois plus froide et moins puissante, entreprit d'en compasser la portée et d'en peser les conditions. On ne jugera pas cette assertion trop téméraire quand on se souviendra des efforts prodigieux que l'Église a dû faire après quinze siècles, et sans y réussir tout à fait, pour dégager la pensée authentique de l'Évangile de tout ce qui était venu en voiler la beauté et en ternir l'éclat.

Et c'est précisément la théologie protestante qui a fait prendre le change à l'appréciation historique des premiers temps de l'Église, en représentant le paulinisme, c'est-à-dire, la tendance protestante de cette époque, comme triomphante et victorieuse de toutes les tendances rivales ou même comme la seule existante. Rien n'est moins juste que ce point de vue. Il est vrai que le paulinisme, secondé par les circonstances extérieures et surtout fort de la légitimité de son principe, parvint à familiariser les esprits avec l'idée de l'abrogation de la loi, à faire définitivement abandonner la circoncision et à consommer la séparation de l'Église et de la Synagogue. Mais tout cela se serait fait dans le cours naturel des choses, un peu plus tard peut-être. En revanche, l'élément judaïque,

jamais entièrement neutralisé, se maintint, à côté de lui, avec une certaine vigueur; il légua à l'Église le matérialisme de son eschatologie, lui recommanda ses pratiques ascétiques et la dota de sa hiérarchie et de son culte, autant que les formes de ce dernier pouvaient s'appliquer au nouvel ordre de choses. Tout cela n'aurait pas été possible si l'idée du salut et l'intelligence de ses conditions n'avaient pas subi dès la fin du premier siècle une si notable altération, en d'autres termes, si la conception mystique n'avait pas commencé si tôt à céder la place à la démonstration scolastique, qui dès lors a régné presque sans partage.

Mais nous serions conduit trop loin de notre sujet, si nous voulions laisser planer notre regard sur la période suivante, si importante par l'immense revirement des idées dont elle fut témoin, et si attrayante par l'obscurité même qui la signale à l'attention de la science. Il faudra la vie de plus d'un homme encore pour l'éclairer par le flambeau de l'histoire. Celle que nous avons choisie présente des difficultés par la raison opposée. Une vive lumière brille aux yeux de quiconque vient la contempler, et son éblouissante clarté même augmente les chances de l'erreur; d'un autre côté, le respect, dont cinquante générations ont entouré ses grands noms, avertit d'avance l'observateur que son étude, pour être indépendante, sera jugée hostile; que ses résultats paraîtront d'autant plus téméraires qu'ils seront plus nouveaux et plus près de la vérité. Le monde aime le clair-obscur; la tradition est ennemie de tout retour sur elle-même; tout ce qui récèle en soi un germe de vie et de mouvement, est poussé par une déplorable fatalité à se figer dans des formes raides et inflexibles. La vie, qui vient de Dieu, dès qu'elle est entre les mains des hommes, a hâte de se faire dogme, de se mouler en formules, nous aurions presque dit de se suicider; et les efforts, soit du cœur, soit de la science, pour la ranimer et la rendre à elle-même, au lieu

d'être reconnus pour des hommages sincères rendus à la vérité, ne sont que trop généralement considérés comme des hérésies. Le légitimisme des formes est de tous le plus soupçonneux. En présence du préjugé et de ses antipathies, l'historien consciencieux doit trouver un ample dédommagement dans son travail même. Un sujet comme celui qui est traité dans cet ouvrage, le met constamment en rapport avec les idées les plus sublimes, les plus fécondes, les plus capables de nourrir l'esprit de l'homme, et de l'élever au-dessus des petites querelles du monde et de ses écoles; les peines qu'il y consacre sont pour lui une source intarissable de jouissances intellectuelles et morales; elles le familiarisent avec des modèles dont l'exemple et la supériorité doivent incessamment retremper ses forces, et s'il est affligé de voir combien de tout temps les hommes se sont divisés précisément sur ce qui aurait dû les unir, certes, ce n'est ni l'indifférence ni l'esprit de parti qui l'en consoleront, mais uniquement la recherche assidue de la vérité, qui ne se refuse qu'à ceux qui croient la posséder exclusivement.

GLOSSAIRE THÉOLOGIQUE

DU NOUVEAU-TESTAMENT.

(Pour faciliter la connaissance de la terminologie théologique du Nouveau-Testament nous citerons pour chaque glose expliquée dans cet ouvrage les auteurs qui l'emploient. P. signifie Paul; Pt. Pierre; J. Jean; Jq. Jacques; H. l'épître aux Hébreux; Ju. Jude; A. l'Apocalypse; S. les évangiles synoptiques; L. les Actes. Les chiffres placés après A., Jq., Ju., S. se rapportent au premier volume, ceux après H., J., P., Pt. au second. Les gloses marquées d'astériques sont encore employées par d'autres auteurs, mais n'ont point été expliquées à part ailleurs.)

*ἁμαρτωλοί. S. 111. 187.
ἀμνός. J. 401. 469. Pt.
ἀναγεννᾶν. Pt. 584.
ἀνακαίνωσις. P. 162. H.
ἀνακεφαλαιοῦσθαι. P. 247.
ἀναλογία πίστεως. P. 216.
ἀναμένειν. P. 225.
ἀνάμνησις. S. 249. P.
*ἀνάστασις. P. 165. 221. 232. S. 252. 259.
ἀνάψυξις. L. 605.
ἀνήρ, ἄνθρωπος. L. I. 340. P. 101. H. 539.
ἀνιστάναι. J. 461.
*ἀνομία, ἄνομοι. P. 51 s. 174. J. 378.
ἀνοχή. P. 188.
ἀντίλυτρον. P. 104. 186.
ἀντίτυπος. H. 545. Pt. 588.
ἀντίχριστος. J. 407.
ἄνωθεν. J. 427. 429.
ἀξιοῦν. P. 145. H.
ἀπαλγεῖν. P. 59.
ἀπαλλοτριοῦσθαι. P. 197.
ἀπαρνεῖσθαι. S. 229.
ἀπαρχή. P. 235. 248. Jq. 378. A.
ἀπάτωρ. H. 540.
ἀπαύγασμα. H. 539.
ἀπειθεία. P. 160. Pt. 582. J. 407. H.
*ἀπεκδέχεσθαι. P. 225.
ἀπελεύθερος. P. 184.
*ἀπιστία, etc. S. 213. P. 125. 129. 160.
ἀποθνήσκειν. P. 61. J. 375.
ἀποκάλυψις. T. I. p. 140. S. 252. P. 88. 230. 243. 250. Pt. 583. A. 316.
ἀποκαραδοκία. P. 225.
ἀποκατάστασις. T. I. p. 140. 292. L. 605.
ἀποκυεῖν. Jq. 378.
ἀπόλλυσθαι. S. 225. P. 147. J. 375.
ἀπολούειν. L. 600. P.
ἀπολύτρωσις. P. 80. 104. 183. 251. H.
ἀπόστολος. H. 541.
*ἀπώλεια. P. 61. J. 375.
ἀρετή. P. 168. Pt.
*ἀρνεῖσθαι. P. 209. J. 407. 421.
ἀρνίον. A. 361. cp. T. II. 469.
ἀῤῥαβών. P. 248.
ἄρτος. S. 219. P. 213. J. 424. 454.
ἀρχή. J. 349. 380. ἀρχαί. P. 227. ἀρχὴ τῆς κτίσεως. A. 347. τοῦ εὐαγγ. I. 347.
ἀρχηγός. H. 547. 553. L. 601.
ἀρχιποιμήν. Pt. 583.
ἀσθενής, etc. P. 73. 97. 181. H. 541.
αὐξάνειν. P. 181. Pt. 582.
ἄφεσις. S. 226. 247. P. 189. H. 547.
ἀφθαρσία. P. 237 s. ἄφθαρτος. Pt. 582.
ἀφομοιοῦσθαι. H. 543.
βάπτισμα, etc. S. 193. 247. P. 152. 165. 214. Pt. 588. L. 600.
βασιλεία, etc. S. 180. L. I. 292. P. 244. 254. H. 542. 550. J. 463. A. 312. Jq.
βιάζεσθαι. S. 190.
βίβλος (βιβλίον) ζωῆς. P. 252. A. 358.
*βουλή. P. 133. H. 548.
βραβεῖον. P. 255.
γάμος. T. I. 142. A. 312.
γέεννα. S. 252. Jq. 311.
γεννηθῆναι. J. 427.
γιγνώσκειν. J. 420. 444.
γνῶσις. P. 125. 131.

*ἔργα. A. 354. P. 171. 530. Jq. 354. II. 530. J. 364. 391. — νόμου, P. 67. — ἔργον θεοῦ, κυρίου. P. 218. J. 390.
*ἐργάζεσθαι. P. 172. 255.
ἔρχεσθαι. J. 422. ὁ ἐρχόμενος, T. I. 138.
ἔσχατον, τό. T. I. 137. V. aussi ἡμέρα.
ἔσω. P. 56.
*εὐαγγέλιον. S. 221. P. 9. 81. Pt. 581.
εὐδοκία. P. 88. 101. 145.
εὐλαβής, εὐσεβής. T. I. p. 109. P. 7.
ἐφάπαξ. H. 547. P.
ἔχειν. J. 423.
ἐχθρά. P. 197—200. Jq. — ὁ ἐχθρός. I. 151.
ζῆν. S. 226. P. 126. 167. J. 455. — θεῷ, ἑαυτῷ. P. 58. 166. — ζωή. P. 118. 221. 252. L. 605. J. 336. 343. 356. 359. 453. 486. Jq. A. 312.
ἡλικία. P. 182.
ἡμέρα. (I. 308. 310.) P. 243. H. 549.
*θάνατος. P. 61. 106. 118. J. 375. 408. δεύτερος. A. 312.
θανατοῦν. P. 179.
θεᾶσθαι, θεωρεῖν. J. 363. 439.
θεοδίδακτος. J. 412. P.
θεόπνευστος. P. I. 296.
*θεός. P. 101 s. J. 340. — θ. καὶ πατήρ. P. 94. 102. Pt. 584.
θεότης. P. 99. 101.
θλίψεις. T. I. 139; P. 224.
θρόνοι. P. 227.
θυσία. P. 191. H. 547. — θ. ζῶσα. P. 114.
ἴδια, ἴδιοι. P. 50. 64. J. 361. 379. 384.
ἱερεύς. A. 362. H. 541.
ἱλάσκεσθαι, ἱλασμός. H. 548. J. 402. — ἱλαστήριος. P. 190.
ἰσραήλ. P. 210 s.
ἱστάναι. P. 77.
*καθαρίζειν. P. 166. H. 548. J. 399. 444.
*καθίζειν. P. 246.
καθιστάναι. P. 120.
*καινός. P. 154. 161.
*καιρός. S. 171. Pt. 581. — καιροὶ ἴδιοι. P. 89.
καλεῖν. S. 217. P. 144 ss. H. 548. Pt. 582.
*καρπός. P. 171.
*κατάκριμα, etc. P. 117. 120.
καταλλαγή. P. 198 ss.
κατάπαυσις. H. 544.
κατάρα. P. 60.
καταργεῖν. P. 77. 173. H.
κατεργάζεσθαι. P. 181.
κατήγωρ. A. 351.
κατοικεῖν. P. 99. Jq.
κενοῦν. P. 97.
κέντρον. P. 61.
κεφαλή. P. 211.
*κηρύσσειν. P. 144.
κλῆροι. Pt. 588. κληρονομία, etc. (S. A. Jq.). P. 157. 249. H. 538. 549. Pt. 584. L. 605.
κληροῦσθαι. P. 134.
κλῆσις. P. 144. 146. 222. H. 548. Pt. κλητός. A. Ju. 358. P. 145 s. S. 217.
*κοιμᾶσθαι. P. 232. 239.
κοινωνία, etc. P. 152. Pt. 583. J. 423.
κόλπος θεοῦ. J. 348. — Ἀβραάμ. I. 142.
*κόσμος. P. 228. J. 372 ss.
κοσμοκράτωρ. P. 227.
*κρατεῖν. A. 356.

RÉPERTOIRE

DES PASSAGES DU NOUVEAU-TESTAMENT EXPLIQUÉS DANS CET OUVRAGE.

(A moins d'une mention contraire les passages des évangiles synoptiques, des Actes, de l'Apocalypse, des épitres de Jacques, de Jude et de la seconde de Pierre se trouvent dans le premier volume; les passages de l'évangile de Jean, des épitres de Paul, de Jean, de la première de Pierre, de celle aux Hébreux, dans le second.)

ÉVANGILE SELON S. MATTHIEU.

ÉVANGILE SELON S. MARC.

ÉVANGILE SELON S. LUC.

ÉVANGILE SELON S. JEAN (T. II).

ACTES DES APÔTRES.

ÉPÎTRE AUX ROMAINS (T. II).

PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

ÉPÎTRE AUX GALATES.

ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS.

ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS.

ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS.

PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX THESSALONICIENS.

DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX THESSALONICIENS.

PREMIÈRE ÉPÎTRE A TIMOTHÉE.

DEUXIÈME ÉPÎTRE A TIMOTHÉE.

ÉPÎTRE A TITE.

ÉPÎTRE A PHILÉMON.

ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

ÉPÎTRE DE JACQUES (T. I).

PREMIÈRE ÉPÎTRE DE PIERRE, v. t. II, p. 581-584, et en outre:

DEUXIÈME ÉPÎTRE DE PIERRE (T. I).

PREMIÈRE ÉPÎTRE DE JEAN (T. II).

DEUXIÈME ÉPÎTRE DE JEAN.

TROISIÈME ÉPÎTRE DE JEAN.

ÉPÎTRE DE JUDE (T. I).

APOCALYPSE (T. I).